

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



**CONSTRUCCIONES DE ALTERIDAD FEMENINA EN
LOS LIBROS DE SAMUEL Y REYES:
UNA LECTURA FEMINISTA A TRAVÉS DE LOS
CUERPOS DE LAS MUJERES**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Claudia D'Amico Monascal

Bajo la dirección del Doctor

Andrés Piquer Otero

MADRID, 2018



Claudia D'Amico Monascal

**CONSTRUCCIONES DE ALTERIDAD FEMENINA EN
LOS LIBROS DE SAMUEL Y REYES:
UNA LECTURA FEMINISTA A TRAVÉS DE LOS
CUERPOS DE LAS MUJERES**

Tesis doctoral dirigida por el doctor

Andrés Piquer Otero

Programa de doctorado en Ciencias de las Religiones

Universidad Complutense de Madrid

MADRID, 2017

Agradecimientos:

A lo largo de estos cinco años de trabajo he tenido la suerte de contar con el apoyo y la colaboración de personas e instituciones a las que me gustaría mostrar mi agradecimiento:

En primer lugar, al Departamento de estudios hebreo y arameos de la Universidad Complutense de Madrid y al Instituto de Ciencias de las Religiones por haber apostado por una tesis doctoral como la que hoy presento. Especialmente al Dr. Julio Trebolle y el grupo de investigación *Edición electrónica políglota-sinóptica de 1-2 Reyes: Göttingen Edition y Oxford Hebrew Bible*, por haberme otorgado la beca de investigación que me permitió llevar a cabo mi trabajo. Agradezco enormemente a mi director, el Dr. Andrés Piquer Otero, por la confianza depositada en mí y por la libertad que me concedió para encontrarme y expresarme; por sus consejos y su inagotable erudición.

Al Ministerio de Economía y Competitividad, por concederme una beca para realizar una estancia de tres meses en la universidad de California, Berkeley y, especialmente, al Dr. Ronald Hendel, no sólo por haberla hecho posible sino también por el calor y la hospitalidad con la que me recibió a tantos kilómetros de casa.

Al Dr. José Manuel Cruz Valdovinos, por todo su cariño y su apoyo incondicional. Sin él, este camino habría sido mucho más solitario y difícil.

A mis compañeros de batalla diaria: Mateo, Rosa, Jurgen, Sonia. Y especialmente a Vero, mi ángel de la guarda. Sin ellos no habría sobrevivido los últimos meses de la redacción de la tesis.

A mis sabias, por estar siempre a mi lado, por sostenerme y aguantarme: a Rian, por enseñarme y leerme, por su fuerza imbatible y su espíritu maravilloso. A Chus, por su amor y esa alegría que es capaz de mover montañas. A Natalia, por su magia, por sus letras, por sus abrazos silenciosos. A Belén, por su preocupación y sus horas a mi lado, escuchándome.

A mi familia política, Nieves, Pepe y Ana, por su generosidad y su cariño sin límites.

A mis padres, Magda y Nelson, a mi hermana Fabiana y a mi tía Marielba, por todo. Por el amor, la comprensión y la paciencia. Por ser mi hogar, mi lugar en el mundo.

A Ceci, por su silenciosa y cálida vigilancia.

Y a Miguel. Por ser para mí un ancla, el horizonte en calma. Por estar todo este tiempo al final de mis manos, a un beso de distancia.

A las mujeres de mi vida: fuertes, sabias, únicas.

Índice:

0. <i>Introducción</i>	6
1. <i>Metodología</i>	10
1.1. Alteridad y discurso.....	11
1.2. Alteridad femenina	17
1.3. Feminismos	18
1.4. Acerca del texto y el punto de vista	20
1.5. El cuerpo.....	26
1.6. El cuerpo como marco metodológico	29
1.6.1. El cuerpo como prisión	31
1.6.2. El cuerpo como posibilidad	33
1.6.3. Funciones femeninas	34
1.6.3.1. Maternidad.....	37
1.6.3.2. Erotismo	39
1.6.3.3. Relevancia estratégica.....	41
1.6.3.4. Etnia.....	42
1.7. Consideraciones finales.....	43
2. <i>Historia del texto</i>	45
2.1. Método histórico-crítico.....	47
2.1.1.Composición	48
2.1.1.1. Múltiples redacciones exílicas.....	49
2.1.1.2. Doble redacción	50
2.1.1.3. Argumentos de la crítica textual	54
2.1.2. Propósito	57
2.1.3.Críticas recientes a la hipótesis de la historia deuteronomista	59
2.2. Estudios literarios	61
2.2.1. Crítica por géneros literarios.....	65
2.2.2. Crítica retórica.....	65
2.2.3. Nueva crítica	65
2.2.4. Historia de la recepción	65
2.2.5. Intertextualidad	66
2.3. Nuevos enfoques.....	67
2.3.1. Lecturas feministas	67
2.3.2. Lecturas postcoloniales.....	72

3. <i>Libros de Samuel</i>	75
3.1. Título y argumento	76
3.1.1. 1 Samuel.....	76
3.1.2. 2 Samuel.....	77
3.2. Historia textual	79
3.2.1. Texto masorético	80
3.2.2. Qumrán	81
3.2.3. Septuaginta	84
3.2.3.1. Recensión kaige	85
3.3. Fuentes.....	87
3.3.1. Relato del arca	88
3.3.2. Historia del ascenso de David	90
3.3.3. Historia de sucesión o Historia cortesana.....	91
3.4. Composición.....	93
4. <i>Libros de Reyes</i>	97
4.1. Título y argumento	98
4.1.1. El reinado de Salomón	98
4.1.2. La historia del reino dividido.....	98
4.1.3. Historia del reino de Judá a la caída de Israel	99
4.2. Historia textual	100
4.2.1. El texto masorético	100
4.2.2. Qumrán	100
4.2.3. Septuaginta	102
4.2.3.1. La LXX y el TM.....	102
4.2.3.2. Recensión kaige.....	103
4.3. Fuentes.....	104
4.3.1. Libro de las crónicas de los reyes de Israel y Judá	104
4.3.2. El libro de los hechos de Salomón.....	105
4.3.3. Relatos y leyendas proféticas.....	105
4.4. Composición.....	106
5. <i>Los cuerpos femeninos en los libros de Samuel</i>	108
5.1. Cuerpos eróticos	110
5.1. Betsabé y Tamar.....	110
5.2. Cuerpos maternos	125
5.2.1. Ana	125

5.3. Cuerpos como herramientas políticas	137
5.3.1. Mical y Abigaíl	138
5.3.2. Concubinas de David	146
5.3.3. Pitonisa de Endor	148
6. <i>Los cuerpos femeninos en los libros de Reyes.</i>	158
6.1. Cuerpos maternos	160
6.1.1. La mujer de Sunem	160
6.1.2. Betsabé	165
6.1.3. Abisag	166
6.1.4. Las madres prostitutas	169
6.1.5. Las madres caníbales	172
6.1.6. La mujer de Jeroboam	175
6.1.7. Atalía y Josaba	177
6.2. Cuerpos extranjeros	181
6.2.1. Las concubinas de Salomón	181
6.2.2. Jezabel	184
6.2.3. Atalía	192
6.2.4. La viuda de Sarepta	194
6.2.5. La reina de Saba	195
7. <i>Tipologías femeninas</i>	205
7.1. Cautiverios	207
7.1.1. Roles y funciones	207
7.1.2. Etnicidad y estatus social	210
7.1.3. Espacio	212
7.1.4. Agencia, voz y mirada	213
7.1.5. Violencia	218
7.2. Posibilidades	223
8. <i>Conclusiones. El cuerpo femenino y la historia deuteronomista</i>	228
8.1. Cuerpo extraño, cuerpo abyecto	230
8.2. Fronteras	231
8.3. Cuerpo femenino y crisis	233
8.3.3. Período asirio	234
8.3.3.1. Mical, Jonatán y Abigaíl	234
8.3.4. Período exilio y postexílico	237
8.3.4.1. Mujeres violadas	237

8.3.4.2. Malvadas extranjeras	238
8.3.4.3. Madres abyectas	239
8.4. Poder literario. Lo extraño	240
8.5. Resultados obtenidos	241
8.6. Futuras investigaciones	242
9. <i>Apéndice</i>	244
9.1. La belleza del desnudo femenino	245
9.1.1. El baño de Betsabé. Libros de Horas	245
9.1.2. Betsabé en el baño. Memling	246
9.1.3. El baño de Betsabé. París Bordone	246
9.1.4. El baño de Betsabé. Artemisia Gentileschi	246
9.1.5. Betsabé. Rembrandt	247
9.1.6. Betsabé. Francesco Hayes	247
9.1.7. Betsabé. Karl Bruillov	248
9.1.8. Betsabé. Jean Leon Gerome	248
9.2. La fealdad del desnudo femenino	252
9.2.1. Mi nacimiento y Henri Ford Hospital. Frida Kahlo	253
9.2.2. Rape Scene. Ana Medieta	254
9.2.3. Irresistible. Sue Williams	254
9.2.4. Untitled #250	256
9.3. Conclusiones	256
<i>Ilustraciones</i>	260
<i>Bibliografía</i>	281
<i>Summary</i>	314

0. Introducción

La presente tesis doctoral ha sido un viaje por caminos que se encuentran: el texto bíblico, el mundo actual, las mujeres literarias y las mujeres reales con sus teorías reales acerca de los cuerpos femeninos. Ya en Trabajo de Fin de Máster, *El problema del "justo sufriente" y la diagnosis incierta. De Job y sus paralelos mesopotámicos y la experiencia médica contemporánea*¹, había planteado un análisis relacional entre el mundo y el hombre del Próximo Oriente Antiguo y la sociedad contemporánea. Aquí retomo el mismo interés por acercar nuestras experiencias vividas al texto bíblico, en esta ocasión para comprender los modos en que se han construido y representado las mujeres. Para que esto fuera posible era necesario que encontrara un lugar de coincidencia de las problemáticas del género, del poder y de la subordinación.

El cuerpo pronto destacó como el sitio de confluencia más adecuado, sobre todo porque es el elemento definitorio de lo femenino en todas las sociedades androcéntricas²: sobre el cuerpo que se nos imponen los discursos de lo femenino que justifican unas determinadas relaciones de poder, es en nuestros cuerpos donde se espera que se reproduzca la sociedad, que se sustente la vida, que se perpetúe la especie. También la Biblia Hebrea está poblada de cuerpos humanos; nacen, viven, se reproducen y mueren a lo largo de sus páginas:

From God's first touch of humans at Creation, through the narratives of ancestral priests and kings whose regulations governed bodily practices, through the prophets and poets whose speech celebrates embodied life, the Hebrew Bible centers on the human body³.

Mujeres reales y mujeres literarias coincidimos en habitar cuerpos que se entienden – o se confunden- a través de los ojos de los hombres. Cuestionarse, entonces, el cómo y el porqué de esas re-presentaciones deja al descubierto el entramado que sustenta estereotipos y que alimenta, a su vez, la misma maquinaria generadora de estereotipos. Las preguntas que pretende responder mi estudio son dos: ¿cómo se

¹ Puede consultarse online en <http://eprints.ucm.es/15103/>.

² Vid. infra 1.5.

³ Barquist, J.L., *Controlling corporealities. The body and the household in Ancient Israel*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 2002, p. 1.

construye la alteridad femenina, en base a qué supuestos? Y ¿para qué, qué finalidad podemos entrever en el uso literario de dicha alteridad?

Para contestarlas, la tesis estará configurada de la siguiente manera:

El primer capítulo, dedicado a la metodología, presentará una introducción de los principales conceptos sobre los que se sustentará el análisis: la alteridad, el cuerpo y las funciones femeninas en torno a las cuales sigue configurándose lo femenino. En los siguientes capítulos (2, 3 y 4) me ocuparé de trazar una visión general de los estudios bíblicos que han buscando desentrañar la complejidad de los textos sobre los centraré mi estudio, los libros de Samuel y Reyes. El capítulo cinco corresponde al análisis de los personajes femeninos en los libros de Samuel mientras que el seis está protagonizado por las mujeres de los libros de Reyes. En el capítulo siete llevaré a cabo una puesta en común de las tipologías y los elementos que caracterizan la alteridad femenina tal como se ha presentado a través de la lectura de los textos. Y en el capítulo ocho aplicaré las conclusiones y el panorama general obtenidos a la hipótesis de la historia deuteronomista para señalar un posible patrón entre el uso de la alteridad femenina y el mundo que dejan entrever las narraciones bíblicas.

Finalmente, el capítulo nueve constituirá el cierre de la tesis doctoral. Comencé diciendo que entendía este trabajo de investigación como un camino lleno de encuentros. En este apéndice se dan cita el arte, el cuerpo femenino y las ideas extraídas del análisis literario. Con él pretendo insistir en la importancia de la transversalidad a la hora de obtener una comprensión más completa y flexible de los elementos que componen los discursos que nos dominan, que nos condicionan, que nos habitan.

1. Metodología

To exist is to be called into being in relation to an other⁴

La elaboración de esta tesis doctoral constituyó un proceso de aprendizaje que, poco a poco, cristalizó en las páginas que ahora tienen delante. En consecuencia, expondré el marco metodológico de forma que no sólo revele los caminos de la investigación sino que también se explique como un todo coherente y fluido.

1.1. Alteridad y discurso:

El título provisional bajo el que se inscribió la tesis doctoral, “Construcciones del otro en los libros históricos bíblicos y su entorno: asimilación y frontera en Reyes y paralelos”, presentaba un panorama general del objeto que impulsó la investigación en un primer lugar: la articulación de la alteridad dentro de un texto religioso, la llamada Historia Deuteronomista, que es una de las bases fundamentales de la producción/configuración identitaria del pensamiento bíblico. A través de la identificación de los mecanismos sociales que configuran la otredad en el texto bíblico, el objetivo no es sólo arrojar luz sobre nuestras propias convicciones, nuestros prejuicios y nuestros miedos, sino también perfilar las motivaciones que se esconden tras el uso de la alteridad dentro de los libros de Samuel y Reyes. El primer paso necesario, entonces, era definir la alteridad y el concepto de “otro” a fin de identificar aquellas figuras que encarnan o parecen encarnar la alteridad en el texto bíblico.

La alteridad y la diferencia que lleva implícita son nociones fundamentales para la lingüística, la filosofía, la antropología y los estudios sociales en tanto que principios básicos de nuestra producción social de significación. Así, para Ferdinand de Saussure el significado no podría existir sin la diferencia; sabemos lo que algo significa porque podemos contrastarlo con su opuesto. La teoría de la literatura dialógica de Bakhtin postula que la comunicación discursiva es un encuentro entre sujetos. La diferencia es necesaria porque sólo se puede construir un significado mediante el diálogo con el

⁴ Bhabha *The location of culture*. London: Routledge, 1994 p. 44

“otro”. Desde la antropología se afirma que la diferencia es un elemento fundamental dentro del orden simbólico de la cultura: la cultura administra el significado de las cosas al asignarles diferentes posiciones dentro de un sistema clasificatorio. Y Lacan, dentro de la corriente psicoanalítica, le atribuye al otro un papel protagonista en el desarrollo psicológico del individuo a través del llamado “Estadio del espejo”⁵.

La existencia del “otro”, entonces, responde a una experiencia del “yo” frente a aquello que es diferente y se encuentra fuera de ese “yo”. Es decir, ambas categorías se definen relacionalmente a partir de la acción de ubicarse y ser ubicado; así, el “otro” es el resultado de un juego de posiciones, de las relaciones que entablan las personas⁶. En la sociedad, es el resultado de un proceso de formación de una identidad que separa a un grupo de personas de otros con los que interactúa⁷. Los límites identitarios se establecen a partir de unas tradiciones de inclusión, sustentadas en ciertos criterios distintivos como el origen, el lenguaje o la religión, y de exclusión, basadas en la constatación de una diferencia de los “otros”.

De estos actos de diferenciación se colige una ambivalencia que va a caracterizar las relaciones entre el “yo” y el “otro”. Las distintas figuras del “otro” comparten una realidad de que nunca es neutra, que invariablemente despierta sentimientos y posicionamientos ante ella. Lo que va a determinar la condición de negatividad de la figura del “otro” es el carácter desigual de su interacción con el “yo/nosotros”. Es el desequilibrio de fuerzas el que dota a un grupo de individuos el poder de definir y dar nombre, mientras que los otros pierden su capacidad para decirse y para representarse. El proceso de dar significado tiene lugar a través de un sistema de representación que requiere, por un lado, de un conjunto de conceptos mentales que son correlato de los objetos reales y, por otro, de un lenguaje a través del cual puedan compartirse dichos conceptos. La representación o la acción de dar significado a través del lenguaje, lleva implícita también una apropiación violenta de objetos, acciones y

⁵ Hall S., *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 1997, pp. 234-38.

⁶ Sabido Ramos O., “El extraño” en E. León y O. Sabido Ramos (coords.), *Los rostros del otro: reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Madrid: Anthropos, 2009, pp.25-57 (32).

⁷ Jones S., “Identities in Practice: Towards an Archaeological Perspective in Jewish Identity in Antiquity” en S. Jones y S. Pearce (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 29-49 (32).

personas.⁸ La propia palabra re-presentación apunta a que aquello de lo que se habla no está, que no hay presencia;⁹ lo que encontramos no son retratos naturales sino una afirmación o supuesto sobre individuos o culturas que

...actúa como normalmente lo hacen las representaciones, con un propósito, de acuerdo a una tendencia y en un ambiente histórico, intelectual e incluso económico específico. En otras palabras, las representaciones tienen sus fines, son efectivas la mayoría de las veces y consiguen uno o más de sus objetivos. Las representaciones son formaciones o, como Roland Barthes ha dicho a propósito de todas las operaciones del lenguaje, son deformaciones.¹⁰

La capacidad de nombrar y dar identidad a un grupo como “otro” se revela entonces como una forma efectiva de dominación. El poder se manifiesta en los distintos discursos¹¹ a través de la legitimación de unos sujetos y la deslegitimación de otros; de la producción de unos saberes que reconocen unas voces y descartan otras, autorizando a los portadores de las primeras a ejercer su dominio sobre las segundas. En consecuencia, la experiencia del otro y su realidad queda sometida a la ficción que los grupos o los individuos que ostentan el poder en un determinado momento construyen en torno a ellos. Es este el dispositivo utilizado por los imperios sobre sus colonias: el principal objetivo del discurso colonial es presentar a los sujetos colonizados como una población degenerada en base a su raza con el fin de justificar su conquista y control.¹²

Si es relevante mencionar la relación colonizador-colonia es, precisamente, porque una de las principales preocupaciones de la teoría postcolonial es la configuración del

⁸ Hall S., *Representation*, p.16.

⁹ Miles J., *Constructing the other in Ancient Israel and the USA*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 27.

¹⁰ Said E., *El Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990 [1978], p.323.

¹¹ La relación entre discurso/saber y poder fue ampliamente analizada por Foucault: “Ahora bien, tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de este o aquel descubrimiento, de esta o aquella forma de saber, sino que ejercer poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza [...] El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente, el saber conlleva efectos de poder” (en “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta, 1980, p. 99).

¹² Bhabha H., “The Other Question”, *Screen* 24.6 (1983), pp. 18-36 (22).

“otro” a través de sus representaciones y la problemática de la experiencia y las voces marginadas dentro de los discursos normativos. A pesar de que el poder no es el origen del discurso, es posible rastrear en los textos o las representaciones artísticas las ideologías y las estrategias a través de las cuales el poder funciona. En su renombrada obra *Orientalism* (1978), Edward Said lleva a cabo un estudio de los mecanismos de fabricación del “otro” en el contexto de las relaciones entre Occidente y Oriente, para descubrir que ese modo de relacionarse está basado en el lugar que Oriente ocupa en la experiencia europea.¹³ A partir del siglo XIX, en pleno auge imperialista europeo, surge en el seno de la intelectualidad y la Academia un interés por lo oriental cuya principal consecuencia fue la regularización y la representación sesgada de Oriente, sostenida a través de estereotipos, imágenes y prejuicios que aún hoy podemos reconocer. En el arte, por ejemplo, es posible reconocer esta atracción y este gusto por la idea romántica de Oriente en las figuras de odaliscas o las escenas de harén, plasmadas por artistas como Ingres o Delacroix. La idea que se desprende de estas formas de descripción es la de lo extraño, lo exótico y, sobre todo, lo degenerado, débil o irracional.¹⁴ Al presentar lo oriental bajo esta luz degradada, débil con respecto a Occidente, se justifica la intervención europea en territorios orientales. Así, el “conocimiento” de Oriente lleva consigo el ejercicio de la dominación militar y económica, como atestigua la historia reciente del colonialismo europeo.

Este tipo de discurso ha estado presente a lo largo de toda nuestra historia. En la decoración del palacio de Asurnasirpal II en Nimrud, encontramos numerosos relieves en los que se recogen las campañas del rey en tierras extranjeras. A la vista de los miembros de la corte y de los embajadores extranjeros se despliegan escenas de conquista y subyugación de los enemigos de Asiria; los gestos, entre los que encontramos el del vencido que se agacha o se arrastra a los pies de los vencedores o el del asirio que agarra al soldado por el cabello, sirven para reforzar la identidad asiria mientras que humillan a los extranjeros, los “otros”, señalándolos como cobardes, inferiores en su derrota y abogan por mantener las relaciones de poder existentes.¹⁵ También en la definición de los habitantes de América durante la conquista se impone

¹³ Said E., *El Orientalismo*, p. 19

¹⁴ *Ibíd.*, p. 69.

¹⁵ Cifarelli M., “Gesture and alterity in the art of Ashurnarsipal II of Assyria”, *Art Bulletin*, vol. LXXX, nº2 (June 1998), pp. 210-228 (219).

la visión del conquistador, sujeto que “produce un discurso estereotípico que representa los valores de la cultura masculina, caballeresca y cristiana”.¹⁶

El texto bíblico, en la medida en que es un soporte del saber (religioso, ético, social) de la tradición hebrea, detenta también una autoridad que le permite instituir unas jerarquías de sujetos y acontecimientos y desplegar un tipo de conocimiento que pretende la regulación del “otro”.¹⁷ La Biblia Hebrea es el vehículo a partir del cual Israel construye, normativiza y transmite sus propios significados, se dota a sí mismo de sentido y se proyecta en la historia. Es decir, es a través de un elaborado relato literario de su memoria colectiva como el autopercebido pueblo de Israel sienta sus bases religiosas y políticas y se define como comunidad¹⁸. Es en la narración de ese pasado común donde tiene lugar la atribución y fijación de unas determinadas características y comportamientos para todos aquellos que permanecen fuera de las fronteras culturales y étnicas israelitas, y que el texto mantiene vigentes a través de una continua negociación y revisión.

La historia deuteronomista se presenta como un medio idóneo para estudiar los modos de articulación de la alteridad en la Biblia Hebrea en tanto que recoge hitos fundamentales en el devenir histórico de Israel: la entrada en la Tierra y la consolidación de la ocupación, el tumultuoso período de adaptación, la institución de la monarquía -con especial atención a la davídica-, la división del reino y el exilio de la tierra.¹⁹ A lo largo de todo el relato, los israelitas tienen que hacer frente a las

¹⁶ Adorno R., “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14.28 (Jan 1, 1988), pp. 55-68 (56).

¹⁷ La escritura y la textualidad juegan un papel fundamental dentro de los sistemas de representación como lugar de definición y fijación de lo social (Bhabha H., *The location of Culture*, p. 43).

¹⁸ Hendel R., *Remembering Abraham. Culture, Memory and History*. Oxford University Press, 2005, p. 3. Justamente lo que da coherencia a un grupo de individuos no es el elemento biológico de la raza sino la creencia de una procedencia común (Ver Weber, M., *Economy and Society*, editado por Guenther Roth y Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1968, p.389). Hutchinson y Smith (Hutchinson, J., y Smith A. D. (eds.), *Ethnicity*. OR. Oxford: Oxford University Press, 1996, 6-7) extrajeron seis características habituales que pueden servir de demarcadores del grupo: un nombre colectivo común, un mito sobre un ancestro común que dote de sentido a sus experiencias, unas memorias históricas compartidas, rasgos culturales distintivos en común, un vínculo compartido con la patria y un sentido de solidaridad ante las amenazas percibidas (citado en Miles, J., *Constructing the Other*, p. 21).

¹⁹ Vid infra. 2. Historia del Texto.

amenazas externas e internas que ponen en peligro su supervivencia como grupo y que cristalizan, finalmente, en el desastre de las invasiones asirias y babilónica.

Los primeros acercamientos a los textos me permitieron identificar tres grupos fundamentales de personajes que encarnan la otredad dentro de los relatos: las mujeres, los extranjeros y algunos israelitas, sobre todo los monarcas que, de alguna manera, se alejan de los presupuestos identitarios del grupo. De todos, sin duda son los extranjeros los que, a simple vista, soportan mejor la etiqueta de lo "otro"; nosotros mismos, en las sociedades actuales en las que vivimos, asociamos la otredad con la inmigración, con el rostro diferente del que viene de fuera. A lo largo de todos los libros que componen la historia deuteronomista encontramos reflejada la ansiedad que provocan los cananeos, los filisteos o los fenicios; la acusación que pesa sobre ellos es la de la idolatría, haciendo hincapié en las abominaciones morales y religiosas que lleva implícitas y que, según el Deuteronomio, deben castigarse con la muerte (Deuteronomio 20, 16-18).

Del mismo modo, los propios monarcas israelitas van a ser juzgados en función de su comportamiento con respecto a la divinidad. La dinastía davídica sienta las bases de las relaciones entre la monarquía y Dios: el correcto comportamiento del rey estriba en garantizar el culto nacional a Yahweh y en observar todos sus estatutos.

Cuando el rey se aleja del camino de Dios permitiendo la presencia del culto a otros dioses y tolerando la existencia de estos cultos, tiene lugar su condena y demonización. En la figura de Manasés (2 Reyes 21, 1-17) encontramos un ejemplo paradigmático. Descrito como un idólatra entusiasta que abandona la ley mosaica, es un pecador incurable al que se le acusa de todas las faltas imaginables. Su demonización sirve como medio de justificación de la catástrofe del exilio; la derrota ante Babilonia es entendida como culpa de las aberraciones de Manasés. Dentro de los propios israelitas, todo aquel que se aleja del culto a Yahweh es considerado "Otro". En ocasiones, hay una diferencia entre el comportamiento del rey y el del propio pueblo: el rey hace lo correcto a los ojos de Yahweh pero los "sitios altos" no desaparecen y la gente continúa frecuentándolos (2 Reyes 14, 4, por ejemplo).

La identificación de la alteridad de las mujeres, sin embargo, en origen no tiene nada que ver con su comportamiento. Lo único excepcional acerca de ellas es su diferencia sexual con respecto a los hombres. Los mecanismos que la posicionan en el lugar del “otro” son casi imperceptibles dentro de las sociedades androcéntricas. El mundo que refleja la Biblia Hebrea es, precisamente, uno regido por los hombres y sus ideologías, su cosmovisión y sus instituciones. En la Historia Deuteronomista, la condición de subordinación femenina se alinea también con otros rasgos de alteridad como la raza, convirtiendo a las mujeres en auténticas enemigas de Israel. Es el caso, por ejemplo, de las reinas Jezabel (1 Reyes 16, 29-34; 18, 1-46; 21, 1-29; 2 Reyes 9, 30-37) y Atalía (2 Reyes 11, 1-20).

1.2. Alteridad femenina:

Con el fin de concretar el objeto de estudio de esta tesis doctoral, dediqué mis esfuerzos a analizar los modos en que la otredad femenina es representada en el marco de los libros de Samuel y Reyes. La motivación detrás de esta elección fue doble: por una parte, respondía a la cuestión práctica de ajustar el trabajo al espacio y a los tiempos estipulados y, por otra, a un interés personal. Como mujer, soy testigo de la perpetuación en el tiempo de las percepciones de género y las relaciones de poder entre hombres y mujeres que aparecen en la Biblia. Su discurso de autoridad sigue vigente en Occidente y no sólo en el ámbito religioso, marcando en consecuencia la vida de muchas mujeres. Heredero de la ética y la religión judía, e inmensamente influenciado por el pensamiento griego,²⁰ el cristianismo dio forma a la moral

²⁰ Por ejemplo, para Aristóteles las mujeres eran seres opuestos e inferiores a los hombres: “La mujer es, en virtud de una deficiencia, (por tanto) debe vivir encerrada en su casa y subordinada al hombre” (citado en Bornay E., *Las hijas de Lilith*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 40). Con respecto a los primeros padres de la Iglesia, basta con señalar alguna de las afirmaciones acerca del carácter inferior y lascivo de la mujer; para Pablo de Tarso, la mujer no sólo ostenta una categoría secundaria con respecto al hombre, sino que además es la culpable de la pérdida de la gracia. En su carta a Timoteo leemos: “La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Porque Adán fue formado primero, después Eva; y Adán no fue engañado, sino que la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia.” (1 Timoteo 2, 8-15).

occidental y contribuyó a la elaboración de los estereotipos que fijaron la naturaleza de la mujer y su lugar dentro de la sociedad.

Por un lado la mujer, heredera de Eva/Pandora, es un ser “imperfecto” asociado al mal y al pecado; por otro, y frente a la amenaza de la subjetividad femenina y su voluptuosidad, se impone el ideal de la mujer sumisa y obediente, silenciosa y asexual, que en el mundo cristiano encuentra en la figura de María su mejor exponente.²¹ Entre estos dos extremos se desenvuelve la vida de las mujeres; en la medida en que estos modelos femeninos forman parte de la mitología de nuestras sociedades actuales, un acercamiento a los personajes e historias femeninas de la Biblia Hebrea permite señalar y comprender los mecanismos que los hacen posibles.

1.3. Feminismos:

“No se nace mujer, se llega a serlo”²². Con esta frase, Simone de Beauvoir denunciaba en su libro *El Segundo Sexo* (1949) que aquello que llamamos “mujer” no es más que una construcción social y cultural que se ha mantenido a lo largo de la historia en las sociedades androcéntricas. Es decir, que aquellos rasgos atribuidos a lo femenino y que se han defendido como naturales no son sino el producto de una desigualdad de género.

El hombre, erigiéndose como centro y medida de todas las cosas, se constituye como sujeto en oposición a la mujer, rechazándola: “la paradoja de ser definida por otros reside en que las mujeres terminan por ser definidas como otras”.²³ Si en los dualismos que conjura la diferencia siempre hay una jerarquía, en el caso del género es el hombre quien detenta la autoridad para representar y es él quien maneja las herramientas que marcan el mundo y marca a las mujeres como otredad.

²¹ Bornay E., *Las hijas de Lilith*, p. 43.

²² Beauvoir S., *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2005 [1949], p. 371.

²³ Braidotti R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, edición a cargo de A. Fischer Pfeiffer. Barcelona: Gedisa, 2004, p.13.

Estas herramientas son las “historias” sobre las que se levanta la cultura²⁴ y que han atribuido valores de verdad a ciertos significados o sistemas de significación.²⁵ La alteridad de lo femenino se sostiene sobre la negatividad que se le atribuye a su diferencia en los distintos discursos, desde los mitos originales hasta los discursos tecnológicos y científicos de la actualidad; en todos, la inferioridad de la mujer se conceptualiza, se explica, se justifica y se mantiene vigente, siempre desde el punto de vista masculino. El resultado es “poco más que una falsificación, un negativo o una sombra de la famosa caverna platónica”²⁶. El estereotipo de la mujer es un ser carente, mental, intelectual y moralmente defectuoso –y, en ocasiones, peligroso- que debe estar sometido al deseo y la voluntad del hombre.²⁷

Estos significados se imponen sobre las mujeres en un movimiento que afirma y mantiene su condición genérica opresiva. Su subordinación se concreta en una negación de las subjetividades femeninas,²⁸ en la privación de libertades,²⁹ en una generalización que anula las experiencias particulares de las mujeres³⁰ y en una reducción de sus opciones vitales³¹. El reconocimiento de la realidad construida de la identidad femenina es lo que ha permitido la búsqueda de los mecanismos que la crean y que mantienen el sometimiento de las mujeres dentro de las sociedades androcéntricas. Son los feminismos los que buscarán deconstruir las ideologías que hacen posible la desigualdad, esto es, señalar y desmontar los modelos de género, raza y clase que sostienen las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Lo que pretendo con esta tesis doctoral es, precisamente, hacer visible los mecanismos que construyen la alteridad femenina dentro del texto bíblico, de modo que mis

²⁴ Haraway D., “Manifiesto para cyborgs” en *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995 [1991], p. 300.

²⁵ Braidotti R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, p. 61.

²⁶ Posada Kubissa L., “La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray” en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Tomo II. Madrid: Minerva, 2005, pp. 253-288 (262).

²⁷ Ya vimos, por ejemplo, la opinión de Aristóteles y del Nuevo Testamento en la n.20.

²⁸ Irigaray L., *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987 [1974], p.133.

²⁹ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Madrid : Horas y horas editorial, D.L., 2011, p. 37.

³⁰ Por ejemplo, y como veremos más adelante, bajo la idea de “instinto maternal” se han subsumido las complejas relaciones de las mujeres con la maternidad.

³¹ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios*, p. 38.

instrumentos de análisis serán los que han aportado los estudios feministas en su lucha contra las opresiones.

1.4. Acerca del texto y el punto de vista:

Antes de delimitar el paradigma desde el que voy a abordar mi estudio, es necesario que defina la perspectiva y el punto de vista desde el que hablaré a lo largo de estas páginas:

En primer lugar hay que tener en cuenta que detrás del texto no se encuentra la realidad rastreable de la sociedad israelita de la época de la monarquía. Y que en ningún caso busco revelar las certidumbres sociales que puedan encerrar los relatos. Las narraciones nos ofrecen re-presentaciones y no relatos inmediatos de lo que ocurría o lo que podía pensar el conjunto de los israelitas de la época. Esto es así porque las historias nos llegan a través de un discurso que depende completamente de sus artífices y de su contexto concreto y personal. Como veremos, afirmar el momento exacto de composición y compilación de los libros de Samuel y Reyes es una tarea compleja, aún incompleta y debatida, de modo que me ocuparé en analizar la posición ideológica con respecto a las mujeres que subyace a los textos sin pretender esclarecer el modo en que podía ser la vida real y cotidiana de las mujeres israelitas.

En segundo lugar, que todo conocimiento comporta una relación con su origen. Situar el texto y situar a la persona que lo estudia es fundamental para llevar a cabo un análisis crítico y dinámico.³²

Con respecto al texto, ya veremos en el capítulo dedicado al estado de los estudios sobre la Historia Deuteronomista la complejidad de los materiales que la componen y los debates en torno a ella que siguen existiendo. Sin embargo, la mayoría de expertos

³² Ver Haraway D., "Conocimientos situados" en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, pp. 313- 346; Rich A., "Notes toward a politics of location" en R. Lewis y S. Mills (eds.), *Feminist Postcolonial theory: a reader*. New York: Taylor and Francis Group, 2003, pp. 29-42; Harding S., *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

parecen estar de acuerdo en que existen dos elementos fundamentales que dotan de una cierta unidad al conjunto. Por una parte, hay un principio cronológico claro: relata la historia de Israel desde sus orígenes mosaicos hasta el exilio;³³ y, por otra, la presencia de una serie de criterios ideológicos que permean a lo largo de los diferentes libros.³⁴ Los temas que conforman dicho sustrato ideológico dependen, en gran medida, de las condiciones políticas y sociales que dan forma a la experiencia y la cosmovisión de los autores/editores y para su caracterización es necesario tener en cuenta la posible historia compositiva de la obra deuteronomista.

A la hora de afrontar mi trabajo, la hipótesis de composición que he manejado ha sido la postulada por Thomas Römer en su obra *The so-called Deuteronomistic History*. En ella lleva a cabo una interesante síntesis de las dos principales teorías acerca de la composición de la historia deuteronomista, la de Cross³⁵ y la de la escuela de Göttingen, para explicar un desarrollo en tres fases del pensamiento deuteronomista que considero útil para relacionar las figuras femeninas con el trasfondo ideológico de la obra³⁶:

Período asirio: Para Römer, el punto de partida para la producción deuteronomista debe situarse en el período asirio (siglo VII a.E.C.), en Jerusalén y bajo el reinado del rey Josías. A esta fase compositiva correspondería sobre todo un interés por la centralización del culto en el templo de Jerusalén y por una insistencia en la idea de una dinastía davídica estable, en consonancia con las pretensiones políticas, religiosas y administrativas de Josías y su corte.

La recepción de tradiciones correspondientes al rey Saúl a raíz de la destrucción del reino del Norte habría dotado al autor deuteronomista de una introducción para la historia del ascenso de David. Esta representación extremadamente positiva de David y su éxito a la hora de ser coronado como monarca tanto de Judá como de Israel, serviría entonces al propósito de ensalzar la figura de Josías y legitimar sus ambiciones políticas y territoriales en tanto que auténtico heredero del rey escogido y amado por

³³ Römer T., *The So-Called Deuteronomistic History. A sociological, historical and literary introduction*. New York, London: T&T Clark, 2005, p.11.

³⁴ *Ibid.*, pp. 40-1.

³⁵ Vid. *Infra* Capítulo 2.

³⁶ Vid *infra*. Capítulo 8.

Yahveh. Con respecto al rey Salomón, la edición josiánica lo habría presentado como un monarca sabio cuyo logro más significativo habría sido la construcción del templo de Yahveh, convirtiéndole en artífice del pilar principal que sustenta la ideología de la centralización del culto. Para Römer, la primera edición de 1 Reyes 1-11 estaría compuesta por 1 Reyes 3,1a, 4, 5, 6a, 7, 8a,9a,11, 12 aB, 13,15; 4, 1-6 (¿7-19?); 5, 9-16, 19, 20, 22-32; 6, 1-36; 7,15-51; 8, 1-6, 12-21, 62 ,63ab; 9, 15-19, 23; 10, 14-29; 11, 41-43.³⁷ Al acabar el reinado salomónico, la división del reino habría sido el resultado de la rebelión de Jeroboam contra Roboam, relato que también recogería la construcción de los altares de Dan y Betel.

Las crónicas reales a partir de la escisión organizan una serie de noticias acerca de cada reinado y finalizan con una evaluación del monarca correspondiente que delata un punto de vista judaíta: mientras que los reyes del Sur son juzgados según su conformidad al modelo impuesto por la figura de David, los del Norte son siempre culpables de no respetar el templo de Jerusalén y seguir haciendo uso de los altares levantados por Jeroboam, hasta el punto de que esta innovación cultural se convierte en la causa directa del colapso de Samaria en el comentario de 2 Reyes 17, 21-23.³⁸

La primera edición de los libros de Reyes finalizaría con la reforma josiánica, cuyo núcleo correspondiente a este período comprendería la restauración del templo de Jerusalén (2 Rey 1-7; 9; 13), la destrucción de símbolos culturales dedicados al sol, la luna y las estrellas y la eliminación de los lugares altos y los altares levantados por Jeroboam (2 Rey 23, 3-15). La contribución de Josías al proceso de centralización del culto concluiría con la afirmación de que ningún otro monarca fue tan fiel a Yahveh como él (2 Rey 23, 25a).

Período exílico: Con la invasión babilonia, la destrucción del templo y el palacio de Jerusalén y la deportación de parte de la población de Judá a Babilonia, la siguiente edición de la historia deuteronomista tendría lugar durante la época del exilio. El principal objetivo ahora sería dotar de significado al colapso de Judá, en consonancia con la ideología nacionalista del período anterior.³⁹ A este fin se llevaría a cabo el

³⁷ Römer T., *The So-Called Deuteronomistic History*, p. 100.

³⁸ Römer T., *The so-called Deuteronomistic History*, p. 104.

³⁹ *Ibíd.*, p. 111, 113.

primer intento de escribir una historia de Israel y Judá desde Moisés hasta la destrucción de Jerusalén en la que los eventos negativos serían consecuencia de la incapacidad del pueblo de Israel y sus líderes de obedecer la voluntad de Yahveh; tanto los israelitas de antes de la época de la monarquía como los reyes que se suceden en Israel y Judá van ser juzgados fundamentalmente según los principios de centralización del culto y la veneración exclusiva de Yahveh.⁴⁰

En el Norte, los reyes continúan siendo evaluados negativamente en la medida en que no rinden culto a Yahveh en el templo, tal como ocurría desde el reinado de Jeroboam (1Reyes 12,25-32). Además, en la recapitulación sobre el final de Israel que aparece en 2 Reyes 17, un nuevo pecado se añade como causa fundamental de la pérdida del reino del Norte: los cultos a Baal y a Asherah, introducidos por el rey Ajab y su esposa Jezabel.⁴¹

En el Sur, David sigue siendo un monarca ejemplar y la transformación negativa de las tradiciones del rey Saúl que se lleva a cabo entonces se enmarcaría dentro de este esfuerzo por presentar a David como el legítimo rey de todo Israel.⁴² Con el fin de justificar la pretensión de David al trono y su posterior gobierno, el autor deuteronomista presenta a Saúl en clara oposición a la de su rival a partir de la alternancia de historias acerca del ascenso de David y de su propio declive.

La representación del progresivo deterioro mental de Saúl y su evidente incompetencia a la hora gobernar sus pasiones, cumple el objetivo de definirle como un hombre incapaz para cumplir con las obligaciones y de ajustarse al único tipo de monarca que resulta grato a los ojos de Yahveh. A la luz de estos defectos, el prototipo perfecto de rey lo encarna David, quien demuestra con creces una obediencia escrupulosa a todas las ordenanzas divinas y una inmensa capacidad para liderar y conseguir victorias para el pueblo de Israel.

A pesar de que la imagen positiva de David se mantiene en gran medida, Salomón se convierte en una figura mucho más ambigua. Si en la edición josiánica la culpa de la ruptura de la monarquía recaía totalmente en Jeroboán, durante el exilio dicha culpa

⁴⁰ *Ibid.*, p.140.

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁴² Römer T., *The so-called Deuteronomistic History*, p.97.

será compartida: Salomón es acusado ahora de construir *bāmôt*, “lugares altos”, que se convierten en sitios de culto para otras divinidades. A partir de Salomón, otros reyes judaítas serán acusados de mantener estos espacios culturales prohibidos -es el caso de Roboam (1 Reyes 14,23) o Asá (1 Reyes 15,14). Además de la presencia de los *bāmôt*, figuras negativas como la de Ajaz (2 Rey 16, 1-20), Manasés⁴³ y Amón (2 Rey 21) componen los motivos del final trágico del reino del Sur, que sólo es pospuesto gracias a la labor de Ezequías y Josías. La nueva versión de la reforma josiánica sería una reelaboración de la anterior a la que se habrían añadido oráculos proféticos sobre la destrucción de Jerusalén y el destino de Josías (2 Reyes 22, 1-7, 9, 13a, 14-16a, 17-19 ab, 20; 23, 1, 3-15, 19, 20; 23,1, 3-15, 19, 21a, 22-23, 25-26a, 27-31).⁴⁴

Junto a estos dos grandes temas aparece entrelazado el del cumplimiento de la palabra de Yahveh dictada a través de la profecía. Sobre todo en los libros de Reyes encontramos la presencia de numerosos profetas cuya principal función es vaticinar castigos que se cumplen expresamente a lo largo de los diferentes relatos: Ahijah (1 Reyes 11, 29-39; 14,1-20), el hombre de Dios de Judá (1 Reyes 12, 33-13,34), Jehú (1 Reyes 16, 1-7), Elías (1 Reyes 17-19; 21; 2 Reyes 1-2), un profeta anónimo (1 Reyes 20), Micaías (1 Reyes 22), Eliseo (2 Reyes 2-9; 13, 14-21), Jonás (2 Reyes 15, 25), Isaías (2 Reyes 19-20) y la profetisa Hulda (2 Reyes 22, 14-20). De este modo, es Yahveh quien dirige los acontecimientos históricos y es su ira la que provoca de los desastres acontecidos en Israel y Judá.⁴⁵

Período postexílico: Frente a la tendencia general de fechar el fin de la historia deuteronomista en época exílica, Römer propone extender su redacción hasta el

⁴³ Manasés es retratado por el deuteronomista como uno de los peores reyes de la historia de la monarquía. La alteridad de Manasés se construye a partir de sus actos: entre sus abominaciones se encuentra la reconstrucción de los lugares altos y la erección de altares a Baal, Asherah y toda la corte celestial (2 Reyes 21, 3-5), el hacer pasar a su hijo por el fuego y la práctica de la magia y la nigromancia (v.6) y el derramamiento de sangre inocente (v.16). En su demonización, se convierte la antítesis de Josías, el último rey modélico de Judá (2 Reyes 22,1-23,30).

⁴⁴ Römer, T., *The so-called*, p. 161.

⁴⁵ Römer T., *The so-called Deuteronomistic History*, p.152-3.

período persa, basándose principalmente en aquellos motivos ideológicos que encajan mejor en el entorno convulso del retorno del exilio.⁴⁶

Siguiendo las políticas persas de devolución de los grupos de población exiliados por los babilonios a partir del año 539, los judaítas deportados pudieron regresar a Judá y vieron hechas realidad sus aspiraciones de reconstruir el templo de Jerusalén. El retorno del exilio fue entendido como una nueva “conquista” de la tierra, con su consecuente necesidad de redefinir los límites geográficos, políticos e identitarios de la comunidad.

No es de extrañar, entonces, que uno de los principales temas de la edición persa de la historia deuteronomista sea el de la separación entre israelitas y los pueblos cananeos, trasunto de la lucha de la comunidad de la diáspora por distinguirse de aquellos que habían permanecido en Palestina durante el exilio.⁴⁷ Una de las manifestaciones más claras de esta retórica de la otredad la encontramos en la condena y prohibición de los matrimonios mixtos y la visión negativa de las mujeres extranjeras. Aunque la preocupación por los matrimonios mixtos aparece con fuerza en los libros de Esdras y Nehemías⁴⁸ y sólo de manera discreta en la historia deuteronomista, encontramos referencias a esta problemática en Deuteronomio (7.1-5), Josué (23, 7, 12), Jueces (3, 1-6) y en los libros de Reyes (1 Rey 11 y 1 Rey 21)

Por último, y con respecto a mi punto de vista, considero relevante mencionar que lo primero que escribí con respecto a las mujeres que encontramos en los libros de Samuel y Reyes fue lo siguiente: En el momento en que empecé esta tesis doctoral, mi conocimiento de los personajes presentes en la Biblia hebrea estaba totalmente mediado por mi formación como historiadora del arte y reconocía cada una de sus figuras a partir de su valor estético y su presencia en la tradición artística occidental y cristiana. No es de extrañar, entonces, que la mujer con la que estaba más familiarizada de todas las presentes en los libros de Samuel fuera Betsabé. Como motivo iconográfico, el tema del baño de Betsabé gozó de una enorme popularidad durante la época del Renacimiento y del Barroco en la medida en que permitía a los

⁴⁶ *Ibid.*, p. 166. Ver también Person, R.F., Jr., *The Deuteronomic School*, especialmente pp. 31-63.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁸ Especialmente en Esdras 9-10.

artistas exhibir el cuerpo femenino y ofrecerle al observador el espectáculo de su belleza, de modo que Betsabé ha pervivido en el arte occidental gracias a su cuerpo. Esta introspección tuvo un doble resultado: por una parte, localizarme a mí misma como agente del discurso y mis experiencias como punto de partida, y por otra, facilitarme el lugar desde el que iba a mirar el texto: *el cuerpo de las mujeres*.

A partir de este momento, la tesis pasaría a adoptar su nombre definitivo: *Construcciones de alteridad femenina en los libros de Samuel y Reyes: una lectura feminista a través de los cuerpos de las mujeres*.

1.5. El cuerpo:

En su obra *Vigilar y Castigar*⁴⁹ Michel Foucault afirmaba que el cuerpo, más allá de su materialidad, es también un objeto histórico y político:

Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.⁵⁰

Las expectativas de género forman parte de estos signos, profundamente arraigados en la sociedad, que se han inscrito sobre los cuerpos y que se han constituido como naturales⁵¹. El mismo Foucault afirmaba, en el primer volumen de su *Historia de la Sexualidad*⁵², que el sexo forma parte de un dispositivo de sexualidad organizado por el poder a través del “apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres”⁵³. La sexualidad, por tanto, es un discurso

⁴⁹ Foucault M., *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003 [1975].

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 26 [32].

⁵¹ Butler J., “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, n.18 (1998), pp. 296-314 (303-4).

⁵² Foucault M., *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, vol. 1*. Coyoacán: Siglo XXI Editores, 1998 [1971].

⁵³ *Ibíd.*, p. 188.

capaz de dotar de significado a los cuerpos y organizarlos según unas determinadas relaciones de poder.⁵⁴

En el caso de las mujeres, la relación entre poder, género y cuerpo es fundamental tanto en la definición de lo femenino como también en la articulación de su subordinación. La opresión de las mujeres se funda sobre el cuerpo vivido; en las sociedades androcéntricas las mujeres somos y estamos valoradas por nuestros cuerpos porque en ellos se cumplen la maternidad y el deseo masculino. Así, lo esencial a las identidades femeninas es la sexualidad para otros⁵⁵, una sexualidad regulada, disciplinada y puesta a disposición de la sociedad y del poder sin que medie la voluntad de las mujeres⁵⁶.

Este cuerpo que encarna una sexualidad para el hombre⁵⁷ se convierte en un *cuerpo cautivo*⁵⁸, en un cuerpo del que se apropia los discursos de poder para convertirlo en un objeto sobre el que se fuerzan las necesidades, las inseguridades y los símbolos masculinos. La centralidad del cuerpo dentro de las teorías feministas se explica precisamente por esa necesidad de recuperarlo y rehabilitarlo⁵⁹ como respuesta a la sistemática cosificación sufrida por las mujeres a raíz de su expropiación y posterior subordinación patriarcal.

Cuando volvemos la vista a la primera aparición del hombre y la mujer en la Biblia Hebrea encontramos una suerte de mito etiológico de esta idea del cuerpo femenino como cuerpo-para-otros. En el mito de creación yahvista Dios crea de la tierra (*ha'-adamah*) una criatura de barro (*ha'-adam*)⁶⁰ para la que no existe compañía de entre

⁵⁴ Butler J., *Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990, p. 92.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 106.

⁵⁶ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios de las mujeres*, p. 125.

⁵⁷ Sigo aquí a Marcela Lagarde, *Los cautiverios*, p. 92, quien a su vez retoma la definición de Franca Basaglia de que la sexualidad que define a la mujer le ha sido expropiada; es un ser-para-los-otros y un ser-de-otros (Basaglia, F., *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.).

⁵⁸ Lagarde y de los ríos M., *Los cautiverios*, p. 197.

⁵⁹ Para Adrienne Rich, "Notes toward a politics of location", p. 31, es necesario localizar en el cuerpo las bases para hablar con autoridad como mujer.

⁶⁰ Siguiendo a Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical interpretation," *Journal of American Academy of Religion* 41 (1973), p. 31, y a Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist literary readings of biblical love stories*, 1987 (Indiana: Indiana University Press), pp. 112-114, utilizo "criatura" y no "hombre" al entender "ha'adam" como un término hebreo genérico para "humanidad". Sin embargo, no intento, como Bal o Trible, defender una lectura menos sexista de este episodio

todas las demás criaturas de la tierra. Por ello, a partir de una de sus costillas, Dios crea a la mujer y se la entrega. Es entonces cuando la criatura reconoce que esta mujer, aunque semejante, es diferente, y en ese reconocimiento toma conciencia de su propia identidad:

“Ésta será llamada mujer (*‘ishshah*)
porque fue tomada del hombre (*‘ish*)” (Gén 2,23).

Con este acto verbal el hombre dota de significado a la mujer⁶¹ y establece la primera dinámica entre ambos: la mujer es re-creada como el objeto al que el hombre se opone y ante el que se erige como sujeto.

Los roles de género quedan fijados en el instante de la caída: como consecuencia de la toma de conciencia de sus propios cuerpos, Yahveh les atribuye una serie de características que determinará sus comportamientos sociales y limitará sus posibilidades⁶².

Fruto de una reflexión sobre los cuerpos en el acto de la procreación, la tarea del hombre como portador de la semilla será la de encargarse de la tierra, mientras que la de la mujer será la de ser madre.⁶³ Cuando la primera mujer es expulsada del Paraíso, su sexualidad se convierte en el principal significado que ofrece su cuerpo, lugar donde se cumple no sólo la procreación sino también el deseo masculino. Su cuerpo, destinado al goce del otro, a la reproducción del otro, es presentado entonces como una posesión masculina y el territorio por excelencia de la opresión de las mujeres, constituyéndose en una jerarquía sexual –supuestamente natural– que justifica la dominación de los hombres.

sino hacer hincapié en el surgimiento del género a partir de la diferencia sexual y en las relaciones que se establecen entre el hombre y la tierra y la mujer y el hombre.

⁶¹ Bal M., *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University, 1987, p. 116.

⁶² Bal M., *Lethal Love*, p. 127.

⁶³ El hombre, al llamar a la mujer Eva, *hawwâ*, “madre de todo lo vivo”, la define por su capacidad de dar a luz y la encierra en la maternidad (Bal M., *Lethal Love*, p.128).

Esta idea del cuerpo femenino destinado para el hombre la encontramos también en los pasajes legales del libro del Deuteronomio. Si bien como madre veremos que la mujer tiene otra consideración⁶⁴, en sus roles como hija y esposa las leyes refuerzan la dependencia femenina a la figura masculina. Es el caso, por ejemplo, del tipo de ofensa posible que pueden cometer los hijos: mientras que la naturaleza de la desobediencia de los chicos es de orden público, como beber en exceso (Deut 21, 18-21), la de las chicas está relacionada con su sexualidad (Deut 22, 13-21). Las llamadas “leyes de castidad” se estructuran en torno a la ansiedad que provoca el control de la sexualidad femenina, primero como un bien a proteger por el padre o el miembro masculino que tiene su potestad y, por último, como un bien exclusivo del marido.

1.6. El cuerpo como marco metodológico.

Mi propuesta es analizar la forma en que se construye la alteridad y la subordinación femeninas en torno al cuerpo de las mujeres. Estos cuerpos estarán organizados en distintas categorías, correspondientes a las funciones y las características que pueden asumir dentro de las narraciones, y se valorarán como mecanismos prisión y de posibilidad –de autonomía, de agencia, de voz. Para apoyar mi trabajo de investigación tendré en cuenta las propuestas feministas más relevantes acerca de los conceptos fundamentales que manejo a lo largo del análisis y que detallaré a continuación. Aunque existe una dilatada tradición de estudios feministas bíblicos⁶⁵, a través de la articulación en torno al cuerpo femenino de un diálogo entre el texto bíblico y las teorías feministas acerca de las realidades y las opresiones de las mujeres, persigo responder de una manera más flexible y completa los modos de ser mujer propuesta por los autores bíblicos.

“En el marco conceptual feminista, el sitio primario de localización es el cuerpo”⁶⁶. Empezar por el cuerpo es reconocer la importancia de la experiencia, de la individualidad, de la diferencia; es preguntarse cómo se ha sostenido la desigualdad y se ha justificado la supuesta inferioridad de las mujeres; y, sobre todo, es admitir las

⁶⁴ Vid infra. 6.1.

⁶⁵ Para ver el estado de la cuestión de los estudios bíblicos ver Cap. 2.

⁶⁶ Braidotti R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, p. 16.

capacidades de las mujeres para utilizar sus cuerpos como lugares de acción y de resistencia. Porque a pesar de la subordinación femenina, las mujeres sobrevivimos en nuestros cuerpos de distintas formas: interactuamos, nos abrimos paso y nos posicionamos en el mundo, con más o menos éxito, a través de nuestras subjetividades incardinadas⁶⁷.

Esta doble percepción del cuerpo, como lugar de opresión y como lugar de acción, es decir, el cuerpo-de-otro y el cuerpo-propio, está inspirada en la idea de cautiverio planteada por Marcela Lagarde en su obra *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Para Lagarde, la categoría cautiverio es la

...síntesis del hecho cultural que define políticamente a las mujeres en el mundo patriarcal. EL cautiverio define a las mujeres, se concreta en la relación específica de las mujeres con el poder y se caracteriza por la privación de la libertad, la opresión⁶⁸.

Sin embargo, aunque para la mayoría de mujeres los cautiverios significan sufrimiento o dolor, también existen cautivas felices: “En otras palabras, la felicidad femenina se construye sobre la base de la realización personal del cautiverio que, como expresión de feminidad se asigna a cada mujer”⁶⁹. Es decir, que aunque la condición de la mujer está caracterizada por la opresión, existe un espacio para la agencia femenina.

Los cautiverios se refieren en su obra a las reducidas formas de ser mujer en las sociedades y que conforman modos de vida caracterizados por ser especializaciones de las mujeres en torno a alguna de las características de la condición femenina⁷⁰. Para Lagarde hay cinco grupos o modos de vida fundamentales: madresposas, monjas, putas, presas y locas, dentro de los cuales se articula la problemática de la sexualidad femenina, su relación con los hombres, con la maternidad, el deseo o la violencia. A pesar de que el estudio de Marcela Lagarde se refiere a las experiencias vitales de mujeres reales de México, su acercamiento a las especializaciones femeninas y a las

⁶⁷ “El énfasis puesto en el incardinamiento, o sea, en la naturaleza situada de la subjetividad permite a las feministas elaborar estrategias destinadas a subvertir los códigos culturales” (Braidotti R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, p. 16).

⁶⁸ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios*, pp. 36-37.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 36.

⁷⁰ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios*, p. 38.

opciones vitales que las mujeres encuentran en ellas me ha proporcionado las herramientas para articular mi análisis de los personajes femeninos de Samuel y Reyes.

1.6.1. El cuerpo como prisión:

Se trata del cuerpo limitado por una función sexual/biológica que justifica unas determinadas relaciones desiguales de poder. Es el cuerpo que en las leyes bíblicas se define por su sumisión a la autoridad masculina y su función reproductora y erótica;⁷¹ es un cuerpo cosificado o cuerpo-objeto.

De manera general, la cosificación puede definirse como el acto de ver o tratar a una persona como a un objeto. En su origen, la cosificación fue un término empleado asociado a la labor de Catharine MacKinnon y la activista Andrea Dworkin en contra de la pornografía⁷², para referirse a la reducción de las mujeres a objetos sexuales por parte de los hombres. Para ambas, su origen se encuentra en la jerarquía y la desigualdad social basada en el género, que erotiza los principios de dominación y sumisión y los convierte en las cualidades sexuales de hombres y mujeres⁷³.

Como forma de opresión, la cosificación sexual permite la construcción de un imaginario erótico en el que las mujeres son cosas a disposición del placer masculino, cuerpos o partes de un cuerpo que son utilizados para satisfacer los deseos del

⁷¹ Ver Pressler C., *The view of the women found in the Deuteronomic family laws*. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 1993, y Anderson, C., *Women, Ideology and Violence. Critical theory and the construction of gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law*. New York: T&T Clark, 2004.

⁷² Además de sus obras teóricas en contra de la pornografía, ambas trabajaron juntas, en 1983, en el desarrollo de un proyecto de ley que la condenaba a la pornografía como una práctica de explotación y subordinación sexual que deshumaniza a las mujeres al presentarlas “as sexual objects, things or commodities (...)”. Se puede consultar el modelo de la ordenanza en la página web oficial de Andrea Dworkin:

<http://www.nostatusquo.com/ACLU/dworkin/other/ordinance/newday/AppD.htm> [Fecha de último acceso: 15/09/2015].

⁷³ MacKinnon, en “Sexuality, Pornography and Method. Pleasure under Patriarchy”, *Ethics*, vol. 99, nº2 (1989), pp. 314-346 (318), delimita los roles sexuales como “Dominance eroticized defines the imperatives of its masculinity, submission eroticized defines its femininity”. Para Dworkin, *Pornography: Men possessing women*. London: Penguin Group, 1989 [1981], p. 104, “Man, the organism in question, uses objects –women, children, animals- sensate beings called objects as a matter of course, to feel his own power and presence”. La pornografía, como escenario donde dicha dominación y subyugación es absoluta, se convierte entonces en el objetivo de las críticas de ambas autoras.

hombre. Dworkin y MacKinnon, en el contexto de esa lucha anti pornografía que emprendieron en la década de los 80 en Estados Unidos, entendieron la cosificación sexual de la mujer sobre todo en términos de instrumentalización⁷⁴:

The object world is constructed according to how it looks with respect to its possible use. Pornography defines women by how we look according to how we can be sexually used... A sex object is define on the basis of its looks, in terms of its usability for sexual pleasure, such that both the looking –the quality of the gaze, including its point of view- and the definition according to use, become eroticized as part of the sex itself. This is what the feminist concept of “sex object” means⁷⁵.

En 1995, Martha Nussbaum recoge el término y lo analiza en profundidad en su famoso artículo “Objectification”⁷⁶, reconociendo que es mucho más complejo de lo que se consideraba hasta el momento. En su análisis, propone otros seis modos de comportamiento, a parte de la instrumentalización, que definen nuestra relación con los objetos y que son independientes unos de otros:

1. Instrumentality: The objectifier treats the object as a tool of his or her purposes.
2. Denial of autonomy: The objectifier treats the object as lacking in autonomy and self-determination.
3. Inertness: The objectifier treats the object as lacking in agency, and perhaps also in activity.

⁷⁴ La ética de Kant subyace al pensamiento de MacKinnon y de Dworkin con respecto a la instrumentalización de las mujeres como objetos sexuales. Para Kant, el sexo es una fuerza capaz de llevar al hombre (al ser humano) a tratar al otro como una herramienta para su propia satisfacción, negándole así su humanidad en tanto que fin en sí mismo: “Pero el hombre no es una cosa y, por lo tanto, no es algo que pueda ser utilizado simplemente como medio, sino que siempre ha de ser considerado en todas sus acciones como un fin en sí”. Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar a cargo de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 140 [A 67].

⁷⁵ MacKinnon C., *Feminism Unmodified. Discourses on life and law*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1987, p. 173. Además de estas posturas, desde los feminismos también se proponen opciones de pornografía activista, reivindicativa de nuevos modelos de cuerpo e interacción entre los mismos. Ver, por ejemplo, el llamado “Post Porn Modernist Manifesto”, firmado en 1989 por Anne Sprinkle y Veronica Vera, entre otros (en Sprinkle, A., *Post-Porn Feminist*. Berkeley, California: Cleis Press, 1998, p. 213)

⁷⁶ Nussbaum M., “Objectification”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, nº 4 (1995), pp. 249-291.

4. Fungibility: The objectifier treats the object as interchangeable (a) with other objects of the same type, and/or (b) with objects of other types.
5. Violability: The objectifier treats the object as lacking in boundary integrity, as something that it is permissible to break up, smash, break into.
6. Ownership: The objectifier treats the object as something that is owned by another, can be bought or sold, etc.
7. Denial of subjectivity: The objectifier treats the object as something whose experience and feelings (if any) need not be taken into account⁷⁷

A pesar de que la cosificación se presenta de muchas maneras, el resultado es siempre el mismo: la persona es deshumanizada y en su degradación queda a disposición del sujeto que la cosifica. En el caso de la Biblia hebrea, dado que el poder de designación se encuentra en manos de los hombres, son las mujeres las víctimas por excelencia de la cosificación.

1.6.2. El cuerpo como posibilidad:

A pesar de que el cuerpo es el lugar del sometimiento femenino, es también el núcleo de sus poderes⁷⁸. Entender el cuerpo como posibilidad significa buscar en el texto las diferentes estrategias a disposición de los personajes para hacer frente a las desigualdades, para sobrevivir o para resistirse.

El cuerpo como posibilidad permite entender la subordinación de la mujer no como un hecho inmutable sino como una realidad compleja en la que operan otros factores además del género; por ejemplo, la importancia política de una mujer puede conferirle una mayor libertad con respecto a otras mujeres de clases inferiores. También facilita la interpretación de los medios específicos a partir de los cuales las mujeres pueden actuar y el modo en que los textos presentan esas actuaciones. Sin embargo, no

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 257.

⁷⁸ Lagarde, M., *Los cautiverios de las mujeres*, p. 222.

conviene perder la perspectiva: puesto que nuestro objeto de estudio es un texto literario, primará siempre el interés por conocer el motivo de dichas representaciones.

1.6.3. Funciones femeninas:

Una vez establecido el cuerpo como punto de partida, es necesario delimitar los roles que se inscriben sobre los cuerpos de las mujeres en las narraciones bíblicas. En una lectura previa de los libros de Samuel y Reyes identifiqué cuatro grupos principales: la maternidad, el erotismo, la relevancia estratégica/política y la etnia. Con estas categorías, sin embargo, mi intención no es establecer paradigmas sino facilitar una lectura global de las diferentes historias. Porque en cada una de esas historias comprobaremos que operan características de una y otra categoría; por ejemplo, el aspecto maternal es un elemento presente en la mayoría de las construcciones femeninas.

Dentro de cada categoría o función femenina una serie de conceptos apoyará mi análisis de las escenas bíblicas. Para comprender la forma en que la alteridad femenina es construida y justificada interrogaré al texto acerca de los elementos que definen a los sujetos y la forma en la que se articulan en los personajes femeninos:

- Agencia: entendida como la capacidad de los personajes para actuar y tomar decisiones⁷⁹. La condición genérica de opresión que sufren las mujeres está marcada por una limitación del acceso al poder y a las oportunidades de intervenir efectivamente la historia⁸⁰. Sin embargo, las teorías postcoloniales proponen la existencia del llamado “poder del subalterno, del subordinado. Desde la especialización en un pequeño ámbito de la vida y del mundo, descubren y despliegan su fuerza.”⁸¹ Este “poder” ha de entenderse aquí no

⁷⁹ McNay L., *Gender and agency: Reconfiguring the subject in feminist and social theory*. Oxford: Polity Press, 2000, p. 19.

⁸⁰ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios*, p. 37.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 221.

como dominación sino como poder de resistir y el poder de llevar a cabo propósitos, deseos o proyectos⁸².

- Subjetividad: que comprende las experiencias y las emociones de los personajes⁸³. En el texto bíblico, las escenas que protagonizan las mujeres componen pequeños relatos insertados en la historia más grande y relevante de los hombres⁸⁴; como “mujeres fragmentadas”, sus identidades son incompletas y sus experiencias se reducen generalmente a una sola dimensión de lo femenino. Esta simplificación de la vida textual femenina y una ausencia casi total de interés por el punto de vista y las motivaciones femeninas provoca que los personajes femeninos se conviertan en vehículos de consolidación de la ideología que subyace al texto.
- Voz: o posibilidad de vocalizar esas experiencias. En su artículo “Can the Subaltern Speak?”⁸⁵ Gayatri Spivak manifiesta que la problemática de la voz de los subalternos, los “otros”, se debe, especialmente, a que estos no tienen un lugar de enunciación a partir del cual hacerse oír. En la narrativa bíblica el lugar de enunciación está controlado por los hombres, de modo que el diálogo es prácticamente un privilegio masculino mientras que el silencio es un atributo esperado y alabado en las mujeres⁸⁶. En un contexto semejante, la habilidad de las mujeres para hablar suele responder a las propias necesidades del discurso.

⁸² En el marco de los estudios postcoloniales, Sherry B. Ortner (“Specifying agency. The Comaroffs and their critics”, *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, nº 3, 1 (2011), pp. 76-84) distingue entre agencia como “poder”, que puede traducirse tanto en poder para controlar o para resistir, y agencia como “intención”, término que utiliza para referirse a la capacidad de llevar a cabo proyectos que emanan de las propias estructuras vitales de los sujetos.

⁸³ Lagarde y de los Ríos M., *Los cautiverios*, p. 325.

⁸⁴ Exum C., *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 9.

⁸⁵ Spivak G., “Can the Subaltern Speak?” en P. Williams y L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and Post-Colonial Theory: a reader*, 1993, pp. 66-111.

⁸⁶ Por ejemplo, en el entorno del Próximo Oriente antiguo encontramos atestiguado la creencia en el silencio como atributo del género femenino en un proverbio sumerio que reza: “A chattering girl is silenced by her mother; a chattering boy is not silenced by her mother”. Recogido por Julia Asher-Greve en “Decisive sex, essential gender” en S. Parpola y R.M. Whiting (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale*, vol.1. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus, 2002, pp. 11-26 (15).

A lo largo del análisis veremos el modo en que la cosmovisión del texto es reafirmado y justificado a partir de la complicidad o el silenciamiento de las voces femeninas.

- Focalización: término adoptado de la teoría narratológica de Mieke Bal, se refiere al punto de vista desde el que se contemplan los elementos del texto⁸⁷. Como veremos en el análisis, esta habilidad para *ver* constituye en sí misma una forma de poder y son los personajes masculinos los que cumplen con la función de focalizador. La mirada dentro del texto será analizada entonces como un “mirada masculina”, cuyas principales características aparecen definidas por Laura Mulvey en su artículo “Visual Pleasure and narrative cinema”⁸⁸. Como teoría cinematográfica, la obra de Mulvey explica la reducción del cuerpo femenino a objeto erótico en las películas gracias a que la mirada masculina, a la vez la cámara y el supuesto espectador, se eleva como el elemento activo de la contemplación.
- Movilidad: Tal como han reconocido los feminismos, una de las formas más efectivas de dominación ha sido la limitación de la movilidad de las mujeres, tanto en términos identitarios como espaciales⁸⁹. Si esto es posible es gracias a que el espacio no es más que otro constructo social que opera a favor del género y la clase dominantes⁹⁰, determinando el lugar que deben ocupar y habitar los “otros”. Así, el espacio y el género existen en una relación de reciprocidad en la que se producen y reproducen entre ellos: la construcción social del espacio se concreta en la asignación de unos determinados lugares a los cuerpos feminizados, mientras que el género contribuye al espacio cuando

⁸⁷ Bal M., *Teoría de la narrativa. Introducción a la narrativa*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 110.

⁸⁸ Mulvey L., “Visual Pleasure and narrative cinema” en L. Braudy y M. Cohen (eds.), *Film Theory and Criticism: Introductory Reading*. New York: Oxford University Press, 1999, pp. 833-44. Fue publicado por primera vez en *Screen* 16 (3) (1975), pp. 6-18.

⁸⁹ Massey D., *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, p.179.

⁹⁰ Jeffers A., “Wicked witches of the West. Constructions of Space and Gender in Jezreel” en M. K. George (ed.), *Constructions of Space IV: Further developments in examining Ancient Israel's social space*. London: T&T Clark, 2013, pp. 76-91 (78).

dichos cuerpos deben mantenerse fuera del lugar que no les corresponde⁹¹. Ahora bien, cuando hablamos del espacio reservado habitualmente a las mujeres, inmediatamente pensamos en el espacio “privado”: el de la casa, los quehaceres cotidianos, la reproducción y la maternidad, mientras que a los hombres les corresponde el afuera, el espacio público. Estas categorías de público y privado han estado muy presentes en los estudios bíblicos feministas, entendiendo que, como ahora, la limitación de la mujer a los espacios privados no era sólo una realidad conceptual sino también física⁹².

1.6.3.1. Maternidad:

El discurso de la maternidad ha sido y es muy estudiado y criticado por las diferentes teorías feministas. Si esto es así es gracias al enorme impacto que los mandatos que han emanado de dicho discurso han configurado no sólo las experiencias de las mujeres y sus cuerpos sino también las relaciones de género que sirven a los intereses masculinos. Identificada con la feminidad, la maternidad ha sido reconocida como una construcción histórica elevada a la condición de único destino de las mujeres:⁹³ la posibilidad biológica de los cuerpos femeninos para dar a luz se convirtió en una exigencia social a través de mitos como el del instinto o del amor maternal.

La diferencia entre la maternidad vivida y la maternidad de las representaciones culturales y sociales fue definida por Adrienne Rich en su libro *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*⁹⁴:

⁹¹ Davidson S.V., “‘Every Green tree and the streets of Jerusalem’. Constructions of gendered sacred place in the Book of Jeremiah” en M.K. George (ed.), *Constructions of Space IV: Further developments in examining Ancient Israel’s social space*. London: T&T Clark, 2013, pp. 111-131 (113).

⁹² Hancock R., *Esther and the politics of negotiation: An investigation of public and private spaces in relationship to possibilities for female royal counselors* [En línea] Tesis doctoral. Harvard: Harvard University 2012, p. 43. Disponible en: http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/9560823/Hancock_gsas.harvard_0084L_10236.pdf?sequence=1 (Fecha de último acceso: 29/01/2016).

⁹³ Saletti Cuesta L., “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”, *Clepsydra* (enero 2008), pp- 169-183 (170).

⁹⁴ Rich A., *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra, 1996 [1976].

Las mujeres han sido madres e hijas pero han escrito muy poco sobre este tema; la vasta mayoría de imágenes visuales y literarias de la maternidad nos llega filtrada por una conciencia masculina individual y colectiva⁹⁵.

Lo que encontramos en la maternidad como institución es, en primer lugar, una reducción de la mujer al ámbito de la reproducción biológica y la negación de su identidad, de sus deseos y de su subjetividad fuera de la función materna;⁹⁶ en segundo lugar, una concepción idealizada de la experiencia de la maternidad en la que no se contempla la posibilidad del miedo, el peligro, la desilusión o el desapego⁹⁷; y, por último, la construcción de la figura de la “madre” como un estereotipo en el que no tienen cabida las diferencias de las mujeres y bajo el cual se homogeniza y se somete lo femenino.⁹⁸ Sin embargo, a pesar de las críticas a los modelos hegemónicos de maternidad, los feminismos también señalan la necesidad de reconocer la ambigüedad y las paradojas de la experiencia maternal, con el fin de liberar a las mujeres de las opresiones del estereotipo, así como también rescatar la potencialidad del cuerpo materno.

Desde los estudios bíblicos también se ha señalado el discurso de la maternidad como una institución construida de acuerdo con la ideología que subyace al texto. En su obra *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*⁹⁹, Esther Fuchs afirma que “[T]he patrilineal interest in the services of the institution of motherhood explains why mother-figures are the most common and affirmed gynotypes in the biblical narratives”¹⁰⁰. Entre estos intereses se encontrarían, sobre todo, en el mantenimiento del patrilineaje y la supervivencia del patriarcado.¹⁰¹ La preeminencia de las madres dentro de la Biblia Hebrea se deja ver, también, en una representación positiva generalizada de las figuras maternas: pueden aparecer como

⁹⁵ Rich A., *Nacemos de mujer*, p. 110.

⁹⁶ Saletti Cuesta L., “Propuestas teóricas feministas”, p. 174

⁹⁷ Badinter E., *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal, siglos XVIII y XIX*. Barcelona: Paidós, 1981, p. 13.

⁹⁸ Palomar Vera C., “‘Malas madres’: la construcción social de la maternidad”, *Debate Feminista*, 30 (2004), pp. 12-34 (16).

⁹⁹ Fuchs E., *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. Sheffield: JSOT Press, 1989.

¹⁰⁰ Fuchs E., *Sexual Politics*, p. 45

¹⁰¹ *Ibíd.*, p.65.

mujeres más valientes, autónomas o resolutivas que aquellas que no son madres.¹⁰² La importancia del rol materno en la vida de las mujeres es apreciable, por ejemplo, en las leyes familiares deuterónicas. En Deut 21,18-20, apunta a una paridad en las funciones del padre y de la madre en cuestiones que atañen al ámbito familiar y una simetría en la obediencia que les deben los hijos a los progenitores¹⁰³.

A través del acercamiento al cuerpo materno como prisión y posibilidad buscaré reconocer aquello que constituye los comportamientos y las características del ideal materno, lo que se considera en el mundo de la narración bíblica como su desviación, las capacidades que ofrece a las mujeres convertirse en madre y también las opresiones a las que se ven sometidas. Para completar el estudio examinaré la subjetividad femenina con respecto a la maternidad, esto es, la capacidad de la mujer de ofrecer algún significado a su experiencia¹⁰⁴, y la agencia materna, además de las motivaciones detrás de las representaciones de las figuras maternas.

1.6.3.2. Erotismo:

En las sociedades androcéntricas, las mujeres hemos sido definidas por un cuerpo sexuado destinado no sólo a la procreación sino también a servir al deseo de los hombres¹⁰⁵; es decir, la identidad de las mujeres ha sido limitada también a un cuerpo erótico a disposición de los otros. Utilizo aquí el término erotismo, siguiendo a Marcela Lagarde, para distinguir

el campo erótico – las relaciones, las prácticas, los conocimientos, las creencias, etc- de otros campos de la sexualidad como la reproducción social, la procreación, las relaciones de parentesco, etc¹⁰⁶

¹⁰² *Ibíd.*, p.65

¹⁰³ Pressler, C., *The view of the women*, p. 113.

¹⁰⁴ Stone, A., *Feminism, Psychoanalysis, and maternal subjectivity*. New York, London: Routledge. Taylor and Francis Group, 2012, p. 2.

¹⁰⁵ Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios*, p. 106. Ver supra. 1.5.

¹⁰⁶ Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios*, p. 230.

En consecuencia, el término erótico me servirá a lo largo del análisis para definir a ese cuerpo femenino destinado al placer masculino y que cumple, en principio, una función distinta del cuerpo reproductor.

La dominación masculina sobre el cuerpo erótico de las mujeres se sostiene, principalmente, sobre su cosificación. Definida como un cuerpo para otros, ya vimos que la mujer puede perder en el proceso su autonomía, ver negada su subjetividad o ser instrumentalizada¹⁰⁷. Esta deshumanización provoca que las mujeres sean con demasiada frecuencia víctimas de la violencia sexual, esclavas o dependientes vitales de los hombres.

En el texto bíblico, la sexualidad femenina está totalmente bajo el control masculino. Mientras que el valor de una mujer radica, como hemos visto, en su capacidad reproductora, ya que a través de los hijos se continúa el nombre y la herencia familiar¹⁰⁸, el honor masculino depende no sólo de su capacidad para engendrar sino también de asegurar su paternidad, fundamental para sostener el principio de patrilineaje que rige la organización social israelita¹⁰⁹. A este fin, los hombres deben controlar la sexualidad femenina y la virginidad y la castidad femeninas se convierten en bienes que deben ser protegidos por los hombres a cargo: padres, hermanos y esposos.

En las leyes referidas a la violación, la subordinación de la sexualidad femenina es evidente en el hecho de que la ofensa, la falta, es cometida sobre los hombres bajo cuya custodia se encuentra la mujer: mientras que en Deut 22,28-29, que contempla la violación de una mujer sin compromiso, el violador debe casarse con ella y pagar una compensación al padre, en Deut 22, 23-27, donde la víctima es una mujer comprometida, el hombre debe ser ejecutado por haber yacido con la mujer de otro. Así, en el corpus legal el cuerpo erótico femenino aparece como un cuerpo sometido a la autoridad masculina.¹¹⁰ Reducida a su cuerpo erótico, la mujer se convierte en una

¹⁰⁷ Vid. supra 1.6.1.

¹⁰⁸ Yee, G.A., *Poor banished children of Eve: Women as Evil in the Hebrew Bible*, 2003, p.38.

¹⁰⁹ Según el principio del patrilineaje el linaje y los bienes materiales de una familia eran heredados siguiendo la línea masculina.

¹¹⁰ Anderson, C., *Women, ideology and violence*. New York: T&T Clark, 2004, p.8

propiedad de la que pueden disponer los hombres y pierde en ese proceso su autonomía y su libertad.

1.6.3.3. Relevancia estratégica:

Contrarios al supuesto de la identidad de los sujetos oprimidos por el poder como una entidad fija y anclada en relaciones binarias (yo/otro, blanco/negro), los feminismos negros, postcoloniales y transnacionales apuestan por el reconocimiento de la complejidad de la naturaleza de las opresiones y las representaciones¹¹¹. A partir de esta idea de opresión como una red de exclusiones – de género, de raza y de clase - ¹¹², mi análisis atenderá también a las diferencias que se establecen entre las propias mujeres en función de su estatus social. Con el término de estatus me referiré al lugar que ocupan las mujeres dentro de la sociedad y que está estrechamente relacionado con otros factores como la raza, la clase o la religión.

En los libros de Samuel y Reyes lo que va a determinar la relevancia narrativa de los personajes femeninos será su vínculo con el poder, sobre todo con el que emana de los protagonistas masculinos del texto; por ejemplo, en el libro de Reyes encontramos la figura de la reina madre, cuyo presunto poder político sigue siendo objeto de debate entre los estudiosos bíblicos¹¹³. Sin embargo, la condición de las mujeres que poseen una cierta importancia política debido al estatus que le confieren sus relaciones con los hombres es ambigua. Si bien en ocasiones algunas cuentan con un –limitado- acceso a lugares privilegiados de diálogo, mirada y agencia, en otras son personajes vulnerables de ser instrumentalizados por otros hombres en sus luchas por el poder.

¹¹¹Sobre la importancia de pensar críticamente las opresiones: Kim, H. S., “The politics of border crossings. Black, Postcolonial, and Transnational Feminist Perspectives” en S.N. Hesse-Biber (ed.) *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Thousand Oaks CA: Sage, 2007, pp. 107-122.

¹¹² Ver, por ejemplo, Mishra, R.K., “Postcolonial feminism: Looking into within-beyond-to difference”, *International Journal of English and Literature*, vol. 4 (4), (Junio 2013), pp. 129-134.

¹¹³ Ver Ben-Barak, Z., “The status and right of the gebira”, *JBL* 110 (1991), pp. 23-34.

1.6.3.4. Etnia:

La etnia, como las categorías de género y estatus que hemos visto hasta ahora, es también un constructo histórico y cultural. Si bien la etnicidad puede definirse a partir de la apreciación de diferencias fisiológicas como el color de la piel, también puede depender del lugar de procedencia de un determinado grupo de individuos, la adscripción a una determinada religión o la creencia en una ascendencia biológica común¹¹⁴. En todo caso, es un elemento fundamental en la construcción de la identidad de los pueblos: los elementos en torno a los cuales se aglutinan los grupos humanos son fronteras que distinguen a un grupo humano de otro¹¹⁵.

La problemática de la identidad es un elemento frecuentemente representado en la Biblia hebrea, en la medida en que es la base constitutiva de la comunidad de Israel. En el esquema dentro-fuera que dibuja el texto bíblico a partir de su relación con Yahveh y la memoria de un pasado compartido entre los miembros del grupo¹¹⁶, la mujer extranjera supone una de las mayores amenazas para el orden y la identidad del pueblo de Israel. Esta separación ideal entre israelitas y mujeres extranjeras se manifiesta explícitamente en la prohibición de matrimonios mixtos recogida en Éxodo 34,16 y Deuteronomio 7, 3-4. En estos textos, el peligro que suponen en general los matrimonios mixtos radica en la posibilidad de que conduzcan a la idolatría, y a pesar de que la condena se extiende a los dos tipos de matrimonios posibles, es la unión entre hombres israelitas y mujeres extranjeras la que genera auténticas ansiedades dentro del texto bíblico. En una sociedad donde el territorio de lo sagrado es preferentemente masculino, la esposa extranjera supone una verdadera amenaza en la medida en que es portadora de una religiosidad distinta. El “poder” que se le atribuye a estas mujeres es a la vez erótico y religioso: en su aspecto más negativo es siempre capaz de arrastrar con ella a su marido.

Sin embargo, el rol de esposa no es el único que cumplen las mujeres extranjeras dentro de la Biblia. Sus rostros son muy variados, como distintas son las formas en las que el texto se hace cargo de su diferencia.

¹¹⁴ Miles J., *Constructing the other*, p. 20. Ver también nota 15.

¹¹⁵ Miles, J., *Constructing the other*, p. 21.

¹¹⁶ Ver supra. 1.1.

1.7. Consideraciones finales:

Una vez llevado a cabo el estudio de la dimensión cultural de la alteridad femenina, es decir, su construcción, su representación y el poder prescriptivo que ostenta, llevaré a cabo una reflexión final acerca del uso exclusivamente literario de las figuras femeninas dentro de los libros de Samuel y Reyes. Esto es posible en la medida en que mi análisis desvelará los ideales normativos de lo femenino, lo que deben ser las mujeres y lo que constituye su esfera de familiaridad y, de manera especular, también sus desviaciones.

Al aplicar los resultados de mi análisis a la historia textual de la Historia Deuteronomista pretendo establecer una relación entre el manejo de la alteridad femenina y las crisis sociales y nacionales que subyacen al texto. La idea central es que existe en el texto la tendencia a presentar la otredad de las mujeres como metáforas de peligro¹¹⁷. Para ello utilizaré como eje metodológico la idea de la abyección, definida por Kristeva en su obra *Powers of Horror*¹¹⁸, y que ha sido de especial utilidad para explicar la figura femenina en el cine y la literatura de terror.

Relacionado con el tema de la abyección y a modo de cierre, ofreceré un pequeño apéndice sobre la representación plástica del cuerpo de las mujeres partiendo del tema iconográfico del baño de Betsabé. De este modo, la tesis acaba donde empieza, incardinada en el cuerpo femenino y contada desde la perspectiva de mi propia experiencia.

¹¹⁷ Piquer Otero, A., "Polaridad femenina en el texto bíblico. ¿Un modelo de alteridad arraigado en el mito del Próximo Oriente antiguo?" en Mariano Gómez (Presidencia), *XIII Simposio. Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos*, Cáceres.

¹¹⁸ Kristeva, J., *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.

2. Historia del texto

El objeto de estudio de mi análisis, tal como he adelantado ya, se encuentra presente en el conjunto de los libros bíblicos conocido como “historia deuteronomista” por los académicos modernos. Dicha designación asume que los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes constituyen una unidad literaria construida a partir de la base ideológica proporcionada por el libro del Deuteronomio. La compilación de la historia de Israel desde su entrada en Canaán hasta el exilio de Babilonia sería la obra del conocido como “deuteronomista” (Dtr). Sin embargo, el debate sobre la naturaleza del deuteronomista y la datación de su obra continúa abierto.

El texto presente en la historia deuteronomista resulta el terreno idóneo sobre el que elaborar nuestro análisis sobre la otredad y las construcciones del otro en el Antiguo Israel en la medida en que lo consideramos la herramienta fundamental en el proceso formativo de su identidad étnica. Dentro de una comunidad, son sus elementos pretendidamente distintivos los que la van a dotar de la identidad que la separará del resto de grupos con los que se relaciona. Ese sentido identitario va a sostenerse a través de criterios culturales como el lenguaje o la religión y, sobre todo, a través del llamado “mito de común descendencia”¹¹⁹. Lo que tenemos a lo largo de la historia deuteronomista es, precisamente, esa historia compartida de la comunidad israelita, una historia a partir de la cual podían reconocer su singularidad y explicar los acontecimientos presentes a través del recuento de su pasado, pero también el contexto mediante el cual se trazaron las fronteras que definieron a sus “otros”.

La finalidad del siguiente capítulo es la de ofrecer una introducción general a las principales teorías en torno a la cuestión deuteronomista, así como también a los libros de Samuel y Reyes.

¹¹⁹ Para A.D. Smith (*The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986, pp. 24-25), este aspecto de una historia social compartida y auto-entendimiento es el término por excelencia de la identificación y acción étnica de la comunidad.

2.1. Método Histórico-Crítico. Historia deuteronomista y el deuteronomista:

La teoría de la historia deuteronomista fue postulada por Martin Noth en su obra *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, publicada en 1943¹²⁰. Hasta entonces, los académicos se inclinaban a pensar, o bien que cada libro del bloque Josué-Reyes había surgido de manera independiente y que habían sufrido una o más redacciones deuterómicas¹²¹, o bien habían aplicado sobre los libros de Josué-Reyes el mismo enfoque empleado en el Pentateuco¹²².

La novedad de Noth consistió en argumentar que el libro del Deuteronomio y los Primeros Profetas constituían una unidad, una historia del pueblo de Israel producto de un único autor o compilador. Sostiene su teoría de una obra unitaria basándose en una similitud en el lenguaje y en la ideología apreciables en todo el texto. Por un lado, afirma que “el lenguaje del deuteronomista es bastante sencillo y prescinde de todo artificio o refinamiento...la limitada variedad de expresiones conlleva al uso de frecuentes repeticiones de las mismas frases simples y construcciones sintácticas, en las que el ‘estilo deuteronomista’ se reconoce fácilmente”¹²³. Dentro de los rasgos característicos, añade también el uso de discursos puestos en boca de los personajes principales en los momentos decisivos o transicionales de la historia (por ejemplo, el discurso de Josué 23, marca el final del período del asentamiento en la Tierra y da paso al período de los jueces; con el discurso de despedida de Samuel, en 1 Samuel 12, se da paso al período de la monarquía), o de reflexiones sobre la historia, esta vez en forma narrativa (como es el caso de Jueces 2), como medios a través de los cuales poder introducir sus reflexiones teológicas particulares.

En cuanto a la ideología, los libros se relacionan entre ellos a través de una interpretación teológica unitaria de la historia de Israel. Según Noth, el propósito del

¹²⁰ Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft: Geisteswissenschaftliche Klasse 18). Para el análisis utilizaré la edición de 1991, *The Deuteronomistic History*. JSOT Sup. 15; Sheffield: Sheffield academic Press.

¹²¹ Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Roberts, 1948, pp. 293-412; Fohrer, G., *Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1968, pp. 193-95.

¹²² Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1965, pp. 241-48

¹²³ Noth, M., *The Deuteronomistic History*, p. 18

deuteronomista era enseñar a sus contemporáneos exiliados las consecuencias de su dilatada desobediencia a la voz de Yahveh y a la ley deuteronomica; el presente es explicado como el resultado del justo juicio divino por los pecados pasados del pueblo.

Sobre el deuteronomista, Noth sugiere que su labor consistió en compilar una gran variedad de tradiciones existentes y arreglarlas de acuerdo con sus intereses, siguiendo una estructura y una cronología comunes. Dividió la historia de Israel en cuatro grandes períodos: el tiempo de Moisés, el asentamiento en Canaán, el período de los jueces y el de la monarquía. A modo de introducción utiliza el antiguo código legal deuteronomista, al que le añade un nuevo marco (Deuteronomio 1-3 más las partes originales de los capítulos 4 y 31, 1-3 y del capítulo 34) de modo que todo el libro adquiriera la apariencia de un discurso de Moisés.

Como fecha para la redacción final de esta historia deuteronomista Noth propone el período exílico, poco después de la liberación de Jeconías, en tanto que este es el último evento relatado en la historia deuteronomista¹²⁴. En la medida en que no se recogen relatos sobre la vuelta a Jerusalén, Noth determina que el deuteronomista debió ser exílico.

La teoría de Noth fue ampliamente aceptada por los académicos bíblicos y la existencia de la historia deuteronomista ha alcanzado un estatus casi canónico¹²⁵. A partir de entonces, el debate se ha ampliado con nuevas propuestas que enriquecen o cuestionan los presupuestos de Noth. Las principales discrepancias surgen en el ámbito de la composición y la finalidad de la obra.

2.1.1. Composición:

Noth entendió la historia deuteronomista como una obra unitaria fechada en época exílica. A pesar de que su idea de una redacción exílica sigue usándose como punto de partida en nuevas propuestas, la heterogeneidad de temas presentes en la HD ha provocado que la hipótesis de la unidad de la obra sea puesta en entredicho.

¹²⁴ Noth, M., *The Deuteronomistic History*, p. 27.

¹²⁵ McKenzie, S. L., "Deuteronomistic History", en N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2. New York: Doubleday, 1992, pp. 160 – 168 (160).

2.1.1.1 Múltiples redacciones exílicas:

Rudolph Smend, en su artículo de 1971 “The law and the nations. A contribution to Deuteronomistic tradition history”¹²⁶, lleva a cabo el análisis de ciertos pasajes de Josué y Jueces y advierte en ellos una perspectiva distinta con respecto a la conquista de Canaán. El final de la versión original de la historia deuteronomista (DtrG o DtrH) presenta la conquista de la Tierra Prometida como un hecho consumado (es el caso de Jos 10,40-43 y 11,16-20,23), mientras que los textos de Jos 1,7-9; 13,1bB-6 y 23 y Jue 1,1-2,5,17, 20-21 y 23 consideran que el proceso de la conquista aún no ha terminado. Smend concluye entonces que la narración básica de la historia deuteronomista fue retocada por un editor al que, dado su interés por el atento cumplimiento de la ley mosaica, llama “nomista” (DtrN). Esta hipótesis de Smend fue desarrollada posteriormente por otros académicos, especialmente por Walter Dietrich y Timo Veijola.

En su obra *Prophetie und Geschichte*¹²⁷, Dietrich revisa el análisis redaccional de Smend y examina el material de los libros de Reyes. Consigue aislar ciertas narraciones y discursos en los que detecta un lenguaje y una teología comunes, a partir de las cuales determinará la existencia de un nuevo estrato deuteronomista y concluirá que la historia deuteronomista habría sufrido dos redacciones a partir de la original (DtrH). Dietrich denominará a esta nueva redacción DtrP en tanto que asocia a su autor con los círculos proféticos; este individuo habría sido el responsable de la composición de la mayoría de oráculos y de la adición de material perteneciente a la tradición profética que se encuentran en la historia deuteronomista. Dicho material profético habría sido añadido al estrato más antiguo (DtrH) y antes de la redacción nomista propuesta por Smend (DtrN).

¹²⁶ Smend, R., “Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte” en H.W. Wolf (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Festschrift Gerhard von Rad*. Munich: Chr. Kaiser, 1991, pp. 494-509. Reimpreso como: “The law and the nations. A contribution to Deuteronomistic tradition history”, en G.N. Knoppers y J.G. McConville (eds.), *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, pp. 95-110.

¹²⁷ Dietrich, W., *Prophetie und Geschichte: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Timo Veijola aplicaría el método de Dietrich, primero sobre los libros de Samuel y Reyes¹²⁸ y posteriormente sobre Jueces¹²⁹. Adopta el patrón de los tres estratos de redacción y los identifica a partir de su manera de entender la monarquía davídica. DtrH presentaría una idea positiva de la monarquía y a David como el monarca ideal, glorificado como padre de una dinastía eterna. Por su parte, DtrN entendería la monarquía como producto de un pecado humano de soberbia y la condenaría, aunque comparte con DtrH la valoración positiva de la figura de David. DtrP sería el responsable de insertar historias proféticas que subordinan el rol del monarca a los profetas, encargados de mediar la palabra divina.

Tanto Smend como Dietrich y Veijola consideran correcto el presupuesto de Noth de que la historia deuteronomista es un producto exílico y no contemplan la existencia de un material pre-exílico.

2.1.1.2. Doble Redacción:

Frank Moore Cross representa la segunda postura más influyente dentro del contexto de la historia deuteronomista. Postula una doble redacción para la historia deuteronomista, basándose en el análisis temático de los libros de Reyes que lleva a cabo en su ensayo “Themes of the book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History”¹³⁰.

Define la primera edición de la historia deuteronomista (Dtr1) a partir de dos temas o conjunto de temas que atraviesan los libros de Reyes que, combinados, delatan un contexto y una finalidad muy específica: apoyar las reformas que tuvieron lugar bajo el reinado de Josías.

¹²⁸ Veijola, T., *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dyastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ B 193; Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1975.

¹²⁹ Veijola, T., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ B 193; Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1977.

¹³⁰ Cross, F.M., “Themes of the book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History” en *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973, pp. 274-289. Reimpreso en: G.N. Knoppers y J. G. McConville, *Reconsidering Israel and Judah*, pp. 79-94.

El primer tema es el pecado de Jeroboán, que marcará toda la historia del reino del Norte. El crimen de Jeroboán (1 Re 12, 26-33) consistió en levantar nuevos altares en el Norte, estableciendo un culto alternativo al culto centralizado en Jerusalén. A partir de este momento, una serie de oráculos (el del “hombre de dios de Judá” en 1Re 13, 2-5, y el de Ahijah de Shiloh en 1 Re 14, 7-11) y juicios (todos los reyes de Israel serán culpables de continuar los pasos de Jeroboán, haciendo el mal ante los ojos de Yahveh), preparan al lector para el que será el final de este primer tema: la destrucción de Samaria en 2 Re 17, 1-23.

El segundo tema lo encontramos en la promesa divina a David (2 Samuel 7), que mediará en las relaciones de Yahveh con Judá. En esta promesa de Yahveh a los hijos de David, existe una esperanza para Judá de no ser condenada. Frente al modelo de iniquidad representado por Jeroboán, David representa la fidelidad y, como él, ciertos reyes del sur harán lo correcto a los ojos de dios. Pero el monarca que destaca sobre los demás y que escapa a cualquier crítica negativa es Josías (2 Re 22,2): las reformas que emprende Josías (2 Re 22, 1-23,25) constituyen el clímax de este segundo tema. Josías es el encargado de extirpar el culto de Jeroboán y de restablecer la edad de oro davídica, encarnando así una historia de salvación.

Ambos temas contrastados proporcionarían una base de apoyo para la reforma josiánica. El editor deuteronomista (Dtr1) estaría entonces llamando a sus contemporáneos a obedecer la ley mosaica que Josías pretendía restablecer con la esperanza de que el antiguo reino davídico fuera restituido bajo el reinado de su sucesor.

Cross establece la segunda edición (Dtr2) en época exílica y le atribuye al editor la actualización de la obra deuteronomista con el fin de convertirla en un documento sobre la historia dirigido a los exiliados. Habría añadido una crónica de los eventos ocurridos después del reinado de Josías y habría retocado el pasaje de Manasés (2 Re 21, 2-15) con el fin de relacionar la caída de Judá con sus pecados de idolatría. Junto con este motivo, Cross afirma que hay un número limitado de pasajes que parece dirigirse a los exiliados y que llama a su arrepentimiento (por ejemplo Deut 4,27-31; Jos 23, 11-13; 1 Sam 12, 25; 1 Re 2,4; 2 Re 23,26-25,30) y que convierten la promesa de David en una promesa condicionada (1 Re 2,4; 8,25b; 9, 4-5).

El argumento temático de Cross ha encontrado respaldo sobre todo entre los académicos norteamericanos y estudios posteriores a su obra han buscado más evidencias que respalden una primera edición josiánica. Richard Friedman¹³¹ postula, siguiendo la estela de Cross, la existencia de dos ediciones, josiánica (Dtr1) y exílica (Dtr2), ambas separadas por motivos lingüísticos, temáticos o fraseológicos. Su estudio le lleva además a ampliar los argumentos de Cross al añadir dos nuevas observaciones: se da cuenta de que el tema de la promesa-cumplimiento (*bamot*) está ausente en los capítulos que conciernen a los sucesores de Josías, por lo que concluye que son añadidos de un escritor tardío; y apunta algunos nexos deliberados entre la figura de Moisés y el Deuteronomio y Josías y su empeño reformista (Deut 9, 21 y 2 Re 23, 6; 15).

Richard Nelson¹³² también sostiene la existencia de una doble redacción. Su análisis le lleva a definir ciertos contrastes que facilitan la separación entre un editor y otro. Según Nelson, el primer editor (Dtr1) es el responsable de las primeras fórmulas que encuadran los diferentes reinados, sobre todo los que se refieren a los reyes de Judá, caracterizadas por su diversidad, mientras que las fórmulas de los reyes después de Josías son obra del redactor exílico (Dtr2), mucho más limitadas en su contenido. Además, la historia que presenta Dtr1 es una celebración de las políticas josiánicas en un momento de auténtico fervor nacional y que es transformada en una historia de la justificación del juicio por parte de Dtr2. El interés que encontramos en Dtr1 por el Arca, desaparece en Dtr2. El primero entendía la Tierra Prometida como un regalo mientras que para el segundo era una suerte de condena, portadora de las semillas de la destrucción. A diferencia de Cross, sin embargo, demuestra que los pasajes que se habían atribuido a Dtr2 porque presentaban la promesa divina a David como una promesa condicionada, podían ser obra de Dtr1 y referirse a la pérdida del reino del Norte. Asimismo, considera que no todas las referencias al exilio deben ser atribuidas al editor exílico en la medida en que era una amenaza y un hecho corriente en el contexto del Próximo Oriente Antiguo.

¹³¹ Friedman, R., *The Exile and the Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. Harvard Semitic Monographs 22; Chico, California: Scholars Press, 1981.

¹³² Nelson, R., *Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981.

Basándose en la teoría de Cross e incorporando las principales ideas de Dietrich y Veijola, P.K.McCarter postula en sus volúmenes de 1 y 2 Samuel¹³³ la existencia de un nivel de redacción intermedio pre-deuteronomista. Observa que la edición deuteronomista en los libros de Samuel es escasa y sugiere que esto es debido a que las narraciones de Samuel llegaron a los círculos deuteronomistas con un punto de vista que ya era proto-deuteronomista. Atribuye al escritor exílico sólo un pasaje por libro (1 Samuel 12,25.2 Samuel 7,22b-24; 15,*24aB(?)) y al josiánico todos aquellos que nos permitan reconocer material deuteronomista (1 Samuel 2,27-36 y 3,11-14; 4,18b; 7,2aB-4, 6b; 8,8; 12,6-15,19b, 20b-22, 24-25; 13,1-2; 14, 47-51; 17; 20,11-17,23,40-42; 23, 14-24,23; 25, 28-31. 2 Samuel 2, 10a, 11; 3, 9-10, 17-18a,18b,28-29; 5,1-2, 4-5, 12; 6,21; 7,1b9b-11a,13a,16,22b-24,25-26,29bα; 8,14b-15; 14,9; 15,*24aB(?); 21,7). La intención del deuteronomista habría sido imponer a este material una estructura de modo que pudieran ser incorporados al cuerpo de la historia. En el estadio intermedio, las fuentes antiguas habrían sido reelaboradas para producir una historia profética de la monarquía en Israel. McCarter distingue al menos tres fuentes importantes: la historia del arca, un complejo de historias sobre Saúl y la narración conocida como “historia del ascenso de David”. La visión escéptica de la monarquía y la subyugación del rol del monarca a la figura del profeta traicionarían el origen norteño de la obra.

Antony Campbell¹³⁴ también trabaja sobre la idea de un documento profético al que llama “registro profético”, cuyo origen se encontraría en los círculos proféticos del norte y que estaría fechado en torno al siglo IX, a raíz de la reforma de Jehú. Se trata de un documento historiográfico que sirve de base a 1 Samuel 1 - 2 Reyes 10 y que comprende los textos referentes a las unciones de Saúl, David y Jehú, la participación profética en la designación o el rechazo de Jeroboán, Ahab y Jehú, 1 Sam 15; 28, 17-19a. 2 Sam 7; 12, 7b-10 y la inclusión de textos anteriores como 1 Sam 1-3, el ascenso de David y parte de la narración de Elías. La intención de este registro profético sería la de justificar la acción profética de ungir a Jehú e ilustrar el modo en que Dios dirige la historia del pueblo a través de la intervención profética en los procesos políticos.

¹³³ McCarter, P.K., *I Samuel*. The Anchor Bible, vol. 8. New York: Doubleday, 1980; *ibid.*, *II Samuel*. The Anchor Bible, vol. 9. New York: Double Day, 1984.

¹³⁴ Campbell, A., *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*. CBQ Monograph Series; Washington: CBA, 1986.

2.1.1.3. Argumentos de la crítica textual:

Desde la crítica textual se ofrece una visión más compleja de la historia de la redacción de la obra deuteronomista. El estudio de las variantes textuales ofrece evidencias en contra de la unidad de la historia deuteronomista propuesta por Noth ya favor de una datación más tardía, o al menos de una producción que abarca período más largo de tiempo, de la que hemos analizado anteriormente. A continuación presentamos un pequeño resumen de los estudios más representativos sobre la historia textual y literaria de la historia deuteronomista.

En su tesis doctoral, Julio Trebolle¹³⁵ parte de las discrepancias encontradas entre la Septuaginta (LXX) y el texto masorético (TM) y evalúa el texto presente en 1 Re 2-12, 14 a través del empleo de una crítica no sólo textual sino también histórica y literaria. En el plano textual, reconoce tres textos anteriores al TM: la LXX, el original hebreo o *Vorlage* de la LXX y un texto “arquetípico” o *Urtext*. Concluye que el texto presente en la LXX es el más cercano al *Urtext* en tanto que más homogéneo, mientras que el TM se encuentra más fragmentado. Es por ello que la LXX permite una lectura textual más fiel. Del mismo modo, a un nivel histórico-literario, encuentra que la LXX resulta una fuente histórica más fidedigna que el TM. Con respecto a la historia del ascenso de Jeroboán y la asamblea de Israel tal como aparece en LXX 12,24a-z, Trebolle encuentra en ella una versión pre-deuteronomista, reflejando motivos más trascendentales y realistas, carente de reflexiones teológicas y, por tanto, enfatizando la participación popular en el cisma.

¹³⁵ Trebolle, J., *Salomón y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 1-12; 14*. Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes 3; Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.

Hugh Williamson¹³⁶ postula que el estudio de la relación entre Crónicas y Reyes puede arrojar luz sobre la actividad literaria de la historia deuteronomista, del mismo modo que los hallazgos de Qumrán confirmaron la convivencia, durante muchos siglos, de formas divergentes del libro de Samuel. En este trabajo encuentra, en el caso particular del relato de la muerte de Josías (2 Reyes 23,28-30 y 2 Crónicas 35,20-27), la evidencia del desarrollo de una obra histórica, que el Cronista habría utilizado como fuente, fuera de la forma que con el tiempo se consideraría canónica. De este modo, demuestra la existencia de diferentes niveles de redacción en la historia deuteronomista.

La hipótesis de trabajo de Emmanuel Tov¹³⁷ sugiere considerar los elementos ausentes en el libro de Josué de la LXX como añadidos en el libro de Josué del TM. Después de examinar las variantes, concluye que el TM amplió una versión más corta reflejada en la LXX. La principal característica de esta ampliación es la adición de comentarios exegéticos y algunas formulaciones deuteronomistas. Con respecto a los añadidos en la LXX que no se encuentran en el TM, sirven para demostrar que la edición del TM amplió una más temprana, similar a la *Vorlage* de la LXX. Ambos textos serían dos ediciones paralelas, relacionadas genéticamente.

A. Graeme Auld¹³⁸ se preocupa por el carácter del libro de Josué y sobre la necesidad de establecer el texto de Josué que debería leerse. Para ilustrar esta cuestión, analiza el caso del texto presente en Jos 8,30-35 (TM) y que, en la LXX aparece dos versos después, a continuación de 9,1-2 (TM). Además, este relato aparece también en un fragmento de Qumrán que, según la reconstrucción de Kemplinski (1993), ocuparía un lugar distinto al de los casos anteriores. Según Auld, si se cuenta con tres posiciones diferentes para un mismo texto, se trataría de un relato tardío y no original, que no pertenecería al mismo estrato que el material de Josué que mantiene una posición constante en todas las variantes textuales.

¹³⁶ Williamson H., *1 and 2 Chronicles*, New Century Bible Commentary. Grand Rapids; London: Eedermans, 1982.

¹³⁷ Tov, E., "The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation", *SchHier* 31 (1986), 321-339.

¹³⁸ Auld, G., "Joshua: The Hebrew and Greek Text" en J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. VTSup 30; Leiden: Brill, 1979, pp. 1-14.

Partiendo de las obras de Treballe¹³⁹, Adrian Schenker¹⁴⁰ estudia la tradición de Rehoboán y Jeroboán como aparece en el TM (1 Re 11-12;14) y en la LXX (1 Re 12,24a-z). Trabaja los textos como ciclos narrativos y analiza la coherencia de cada uno con las narraciones que le componen. Si los componentes están en armonía con el todo, se puede entender que ese es su contexto original, mientras que la presencia de inadecuaciones demuestra el uso de un material preexistente. Distingue cuatro narraciones comunes entre ambas: la historia del refugiado en Egipto (Hadad de Edom en el TM y Jeroboán en la LXX), la pérdida del hijo de Jeroboán, el signo profético de la vestidura rasgada y al asamblea de Siquén. Aparentemente, sólo una historia, la de la muerte del hijo de Jeroboán, es homogénea en el contexto global en ambos casos. Pero en el TM las otras tres historias revelan cierta tensión entre ellas y entre ellas y el ciclo entero. En el caso de la LXX, la relación de las historias con el todo no presenta tensiones. Basándose en estas observaciones, Schenker concluye que la LXX es la versión sin revisar y que la tensión presente en el TM delata una reutilización de estas tres historias. Por tanto, la LXX sería anterior al TM.

En su estudio sobre la escuela deuteronomista¹⁴¹ (2002), Person se apoya sobre los argumentos esgrimidos en las obras antes citadas y estudios de la misma índole para sostener la datación postexílica para una cierta actividad redaccional de la escuela deuteronomista¹⁴². Para Person, las raíces literarias de la historia deuteronomista se encontrarían sin duda en el período preexílico. Bajo la monarquía, los escribas asociados a la burocracia administrativa habrían producido los textos que la propia historia deuteronomista reconoce como fuentes (como “El libro de los anales de los reyes de Israel” o “El libro de los anales de los reyes de Judá”). Durante el período exílico, la escuela deuteronomista, que el nombre que da Person al grupo de escribas que produjo la primera historia deuteronomista completa, habría recogido y redactado

¹³⁹ Vid. supra nota 135.

¹⁴⁰ Schenker, A., “Jeroboam and the Division of the Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24 a-z, MT 1 Kings 11-12, 14, and the Deuteronomistic History”, en A. de Pury, T. Römer et al. (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. JSOTSup 306; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 214-257

¹⁴¹ Person, R.F.Jr., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*. Atlanta: SBL, 2002.

¹⁴² *Ibid.*, p. 48.

las fuentes preexílicas que ellos mismos trajeron a Babilonia junto con el material correspondiente al período inmediatamente posterior a la caída de Jerusalén. Finalmente, la escuela deuteronomista regresaría a Jerusalén bajo el reinado de Zorobabel y, en este contexto, habrían continuado la redacción de la literatura que se habían encargado de preservar.

2. 1.2. Propósito:

Junto con la datación, es el punto más cuestionado de la hipótesis de Noth. Para Noth, el deuteronomista, a la vista de las circunstancias históricas del exilio, había comprendido que la amenaza de destrucción contemplada en la ley deuteronomica como castigo a la desobediencia del pueblo, se había convertido en un hecho. El final del pueblo de Israel debía ser entendido, entonces, como un juicio divino¹⁴³. El enfoque del deuteronomista es absolutamente pesimista en tanto que, según Noth, no expresa ninguna esperanza de futuro en su relato de la caída de Israel como nación como algo definitivo¹⁴⁴. La historia de Israel es una historia de apostasía y su destino, irrevocable. Dos estudios fundamentales pretenden desafiar las conclusiones de Noth con respecto a la finalidad de la obra deuteronomista.

Gerard von Rad, en su *Studies in Deuteronomy*¹⁴⁵ (1953: 74-91), va a desarrollar un nuevo tema que corre en paralelo al del juicio propuesto por Noth, a saber, el de la “gracia”. Von Rad se preocupa por la cuestión de la operación de la palabra divina en la historia y sostiene que el deuteronomista describe reiteradamente el modo en que las palabras de Yahveh, una vez pronunciadas, encuentran su objetivo a lo largo del tiempo: existe entonces una interrelación entre la palabra de dios y la historia¹⁴⁶. El

¹⁴³ Noth, M., *The Deuteronomistic History*, p. 144.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁵ Von Rad, G., *Studies in Deuteronomy*. Traducción a cargo de D.M. G. Stalker. London: SCM, 1953.

¹⁴⁶ Von Rad Apoya esta concepción en su examen de los sistemas de predicciones proféticas y sus correspondientes cumplimientos que encuentra en la historia deuteronomista: 2 Sam 7, 13 y 1 Re 8,20; 1 Re 11, 29ss y 1 Re 12, 15b; 1 Re 13 y 2 Re 23, 16-18; 1 Re 14, 6ss y 1 Re 15, 29; 1 Re 16, 1ss y 1 Re 16, 12; Jos 6, 26 y 1 Re 16, 34; 1 Re 22, 17 y 1 Re 22, 35s; 1 Re 21, 21s y 1 Re

destino del reino del norte queda totalmente sellado con el pecado de Jeroboán (1 Re 14,16) y el deuteronomista tiene que hacer frente al hecho de que su destrucción no tiene lugar sino hasta casi dos siglos más tarde. Este aplazamiento del juicio encuentra su explicación en la gracia de Yahveh, que tiene en consideración cualquier gesto relativo de bondad. El caso de Judá es más complejo. La paciencia que demuestra tener la divinidad con el reino del sur tiene su origen en la promesa hecha a David a través del profeta Natán en 2 Sam 7 y que legitima y garantiza la dinastía davídica. Dicha promesa es reiterada en otros pasajes (por ejemplo: 1 Re 2, 4; 1 Re 8, 20, 25 ; 1 Re 9, 5) en los que Von Rad encuentra un ciclo definido de concepciones mesiánicas. Según la presentación deuteronomista, la palabra de Yahveh actuaría en la historia de Judá en una doble vertiente: como ley, juzgando y destruyendo, y como evangelio, que salva y perdona.

A la luz de esta idea y de la seguridad ya demostrada en el cumplimiento de la palabra de Yahveh, el pasaje de la liberación de Jeconías debe interpretarse, en opinión de Von Rad, como un indicio de que el linaje de David no ha conocido aún un final irrevocable, sentado así las bases de una esperanza de la restauración de la monarquía davídica.

En su ensayo “The Kerygma of the deuteronomistic historical work”¹⁴⁷, Hans Walter Wolff deshecha, por considerarlas demasiado simples, las teorías de Noth y Von Rad con respecto a la finalidad de la historia deuteronomista. Para Wolff, la extensión de la obra es expresión de la complejidad de la intención del deuteronomista. El período de los Jueces sirve de punto de partida para la tesis de Wolff: la apostasía del pueblo de Israel se inicia inmediatamente después de la muerte de Josué pero no conoce su fin gracias a las plegarias que elevan los israelitas a Yahveh. Establece entonces un patrón de apostasía y regreso a la divinidad que se repite, no sólo a lo largo del período de los jueces sino también de los reyes, y que tiene como resultado toda una nueva fase en la historia de salvación de Israel. Las circunstancias históricas cambian pero la promesa salvación nunca desaparece.

21, 27-29; 2 Re 1, 6 y 2 Re 1, 17; 2 Re 21, 10ss y 2 Re 24, 2; 2 Re 22, 15ss y 2 Re 23,30 (*Studies in Deuteronomy*, pp. 78-81)

¹⁴⁷ Wolff, H.W., “The Kerygma of the deuteronomistic historical work” en W. Brueggemann y H.W. Wolff (eds.), *The Vitality of Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, 1982, pp. 83-100. El original fue publicado en alemán en ZAW 73 (1961), pp. 171-86.

Durante el exilio tiene lugar la última fase en la historia de Israel, pero aunque Judá ha sido rechazada y el juicio sobre los israelitas parece irrevocable, para Wolff no es más que otro eslabón en la cadena de circunstancias históricas y propone la posibilidad de que haya una esperanza: la situación es susceptible de ser invertida siempre que el pueblo se arrepienta y regrese (*šub*) a Yahveh. La historia deuteronomista sería, pues, una llamada al arrepentimiento de los exiliados con el fin de que puedan provocar la compasión divina y, por consiguiente, su regreso a la Tierra.

2.1.3. Críticas recientes a la hipótesis de la historia deuteronomista:

El campo de los estudios de los libros del Deuteronomio a Reyes ha estado, sin duda, dominado por el modelo propuesto por Noth. Sin embargo, la recepción de sus ideas no estuvo exenta de enmiendas desde el principio. Ya vimos cómo las principales escuelas, aunque sin desafiar necesariamente la lógica de las conclusiones de Noth, presentaron argumentos distintos acerca de su proceso de composición¹⁴⁸, o los diferentes modos en que se ha interpretado la finalidad de la obra. Esta diversidad de propuestas evidencian la dificultad del estudio diacrónico para avanzar y dar respuesta a las numerosas cuestiones sobre las que parece haber poco o ningún consenso¹⁴⁹.

En general, los puntos más vulnerables son los que se refieren sobre todo a la unidad temática y composicional de la historia deuteronomista. Entre los académicos más críticos con la historia deuteronomista podemos mencionar a Clauss Wetermann, a Graeme Auld, a Ernst Alex Kanuf y, más recientemente, a K.L.Noll

¹⁴⁸ La de la escuela de Harvard y la teoría de una doble redacción y la de Göttingen, con su modelo de múltiples redacciones: vid. supra 2.1.1.1. y 2.1.1.2.

¹⁴⁹ Richard Nelson enumera alguna de estas cuestiones básicas. Abarcan el problema de la situación histórica de la composición original de la historia deuteronomista, los eventos que produjeron los posteriores añadidos (sean estratos o bloques), el carácter del deuteronomista o la capacidad que tenemos en la actualidad para detectar una u otra ideología dentro del texto. Las diferentes respuestas dadas por los estudiosos se deben, según Nelson, a la amplitud o estrechez del enfoque aplicado al texto: el "modelo de estratos" (Schichtmodel) es fruto de un enfoque reducido a pasajes individuales y concentrado en las contradicciones internas, mientras que el "modelo de bloques" (Blockmodel), es la consecuencia de enfoque más amplio, interesado en las macro-estructuras. (Nelson, R., "A Response to Thömas Romer, The So-Called Deuteronomistic History" en R.F. Person Jr., "In Conversation with Thömas Romer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical, and Literary Introduction* (London: T&T Clark)", *Journal of Hebrew Scriptures* 9, 17 (2009), pp. 5-14 (13))

Para Wetermann¹⁵⁰, los diferentes libros que componen la historia deuteronomista no presentan el mismo estilo o ideología deuteronomista; su conclusión es que cada libro procede de un contexto histórico y social diferente. Además, apunta a que la historia deuteronomista de Noth carece de un relato de los orígenes y propone el libro del Éxodo como el principio de una narración original pre-deuteronomista¹⁵¹. Es significativo que Graeme Auld en su "The Deuteronomist and the Former Prophets, or What makes the Former Prophets Deuteronomists?"¹⁵², inicie su argumentación dudando de saber a quién se refiere cuando habla del deuteronomista o lo que éste hizo al respecto de la composición de la historia deuteronomista. Para él es fundamental preguntar primero por la relación que existe entre el libro del Deuteronomio y los libros de Josué a Reyes, antes que seguir indagando sobre el autor deuteronomista. Su principal cuestionamiento está dirigido, entonces, al uso del término "deuteronomista", entendiendo que ha sido empleado a partir de la creencia de que el libro del Deuteronomio ejerció una influencia sobre los siguientes. Si se reconoce la influencia en sentido contrario, debe entonces abandonarse el término "deuteronomista". Sin abandonar la idea de que existen similitudes estilísticas entre Deuteronomio-Reyes, privilegia este último como punto de partida. Por su parte, Ernst Alex Knauf¹⁵³ presta atención a los libros como unidades escritas por separado, resultado de una serie de redacciones exílicas y postexílicas fundamentalmente sin relación. La propuesta de K.L.Noll¹⁵⁴ sostiene los libros de Josué a Reyes sufrieron un proceso de dos estadios de redacción. En el primer estadio, que Noll fecha poco después de 527-526, los Primeros Profetas¹⁵⁵ habrían existido en sólo un manuscrito

¹⁵⁰ Wetermann, C., *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*. TB 87; Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus 1994. Citado en Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History*, p. 38

¹⁵¹ Wetermann, C., *Die Geschichtsbücher*, pp.40-49.

¹⁵² Auld, G., "The Deuteronomist and the Former Prophets, or What makes the Former Prophets Deuteronomists?" en L. Schering y S.L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: 'Pandeuteronomism'*. JSOTSup 268; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 116-126.

¹⁵³ Kanuf, E.A., "Does 'Deuteronomistic Historiography' (DTRH) Exist?" en A. de Pury, T. Römer et al. (eds.), *Israel Constructs its History*, pp. 388-398.

¹⁵⁴ Knoll, K.L., "Is the Book of Kings Deuteronomistic? And is it a History?", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 21, n.1 (2007) pp. 49-72.

¹⁵⁵ Noll abandona el término "historia deuteronomista" y emplea el de Primeros Profetas para referirse a los libros de Josué a Reyes

por libro, redactados gradualmente. Más tarde, ya durante la Época Helenística y cuando circulaban en diversos manuscritos, algunos habrían asistido a un segundo estadio de redacción. Es durante este estadio de redacción que los Primeros Profetas se volvieron deuteronomistas. Para responder a las preguntas de cuándo, por qué y cómo funcionaron los libros durante el primer período de redacción, Noll postula tres hipótesis a partir de las que concluye que los libros de Josué a Reyes son en realidad una respuesta, bien positiva, bien negativa, a la ideología presente en el libro del Deuteronomio.

A pesar de que la teoría de la historia deuteronomista haya sido el objetivo de numerosas críticas, reinterpretaciones o, incluso, haya sido descartada por parte de algunos estudiosos bíblicos, sigue vigente en la obra de autores como Richard Nelson, Thomas Römer¹⁵⁶, o Gary Knoppers, y continúa marcando los contornos del debate contemporáneo.

2.2. Estudios literarios:

Como hemos visto ya, el tipo de crítica literaria asociada método histórico-crítico surgido finales del siglo XIX, tenía como objetivo fundamental reconstruir la “historia” del texto¹⁵⁷. Los análisis de las fuentes, de la forma o de la redacción, por ejemplo, parten del supuesto de que un documento original se convirtió, con el paso del tiempo, en un material sofisticado, por lo que se interesa por desentrañar la historia detrás de la literatura. Sin embargo, las últimas décadas han sido testigos del surgimiento y la aplicación de nuevos enfoques, sobre todo de la crítica literaria, que han proporcionado, en palabras de Knoppers (2002:16) “claras alternativas e, incluso, han retado” a estas metodologías más antiguas.

¹⁵⁶ Römer T., *The So-Called Deuteronomistic History*. Ver supra.1.4.

¹⁵⁷ Clines, D. y Exum C.J., *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. JSOTSup 143; Sheffield: JSOT Press, 1993, p. 11.

La nueva crítica literaria aplicada a los estudios bíblicos supone una respuesta a la frustrante incapacidad de dicho método histórico-crítico de encontrar el sentido original y unitario del texto¹⁵⁸. El interés por la “historia” da paso a un interés estrictamente literario, se impone el análisis diacrónico sobre el sincrónico y se reconoce la Biblia como una gran obra literaria¹⁵⁹.

Si bien podemos encontrar ejemplos a partir del siglo XIX¹⁶⁰, el auténtico auge de este enfoque literario tiene lugar en los años 70 y 80. La influencia en los estudios literarios de la época de la Nueva Crítica, así como el impacto de disciplinas como el formalismo ruso o el estructuralismo, ayudaron a reavivar el interés por el texto bíblico como literatura. En 1981 Rober Alter publica *The Art of Biblical Narrative*¹⁶¹, libro que rápidamente tiene una enorme acogida tanto entre lectores académicos como entre los no especialistas.

Aunque no se trata del primer análisis de este tipo¹⁶², el éxito que tuvo determinó que fuera el encargado de dar forma a esta crítica literaria aplicada a los estudios

¹⁵⁸ McKenzie, Steven L. “Deuteronomistic History”, pp. 167.

¹⁵⁹ “Scholars like those who contributed to Alter and Kermode’s *The Literary Guide to the Bible* were seeking to teach their audience how to read and appreciate the Bible itself by training attention on its artfulness –how it orchestrates sound, repetition, dialogue, allusion, and ambiguity to generate meaning and effect” (Weitzman, S., “Before and After *The Art of Biblical Narrative*”, *Prooftexts* vol. 27, 2 (Spring 2007), pp. 191-210 (191).

¹⁶⁰ De hecho, la frase “la Biblia como literatura” fue acuñada en el siglo XIX por el crítico inglés Matthew Arnold. Para el siglo XIX, Steven Weitzman (“Before and After”, pp. 191-192) cita, por ejemplo, *The literary study of the Bible*, de Richard Moulton, de 1895, y de principios del XX el *Passages of the Bible Chosen for the Literary Beauty and Interest*, de Richard Frazer, fechado en 1909. En el primero, Moulton aplica un análisis morfológico al texto presente en la versión inglesa de la Biblia (la llamada Revised Version): “...it comes to most people as a novelty to hear that the Bible is made up of epics, lyrics, dramas, essays, sonnets, philosophical Works, histories and the like...The morphological analysis of Scripture thus urgently required is precisely the purpose to which I have applied myself in the present work...its underlying principle is that a clear grasp of the outer literary form is an essential guide to the inner matter and spirit” (pp.v-vi, citado en Norton, D., *The History of Bible as Literature*. Vol. 2, from 1700 to the present day. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.280). Por su parte, Frazer reconoce que la Biblia contiene, diseminadas entre sus páginas, joyas de “pura literatura” cuyo valor es únicamente estético. Para él, estos pasajes han de ser leído sólo como literatura, despojándolos así de cualquier sentido filosófico o religioso.

¹⁶¹ Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

¹⁶² Cabe mencionar obras anteriores como la de Erich Auerbach (*Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Berna: Francke AG. Verlag, 1946), Roland Barthes (“La lutte avec l’ange” en Barthes, R., Bovon, F. et al. (eds.), *Analyse Structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel, Switzerland, 1971, pp. 27-39), J.P.Fokkelman (*The Narrative Art in*

bíblicos¹⁶³. Ya en el prólogo de la primera edición, Alter afirma que su libro tiene como objetivo “iluminar los distintos principios del arte narrativo de la Biblia” (xiii), y reconoce que

la Biblia, por su parte, tiene mucho que enseñar a cualquier persona interesada en la narración en tanto que su arte aparentemente simple, maravillosamente complejo, ofrece espléndidos ejemplos de las principales posibilidades de la narración (xiv)

El enfoque literario que Alter propone parte de la idea de que la Biblia¹⁶⁴ posee un auténtico continuo narrativo, que presenta una historia coherente cuyos datos se van enriqueciendo a medida que avanza. A partir de aquí, su análisis se centra en los modos en lo que este relato es contado, prestando atención a los procedimientos empleados por el narrador, tan diferentes de nuestros gustos y convenciones contemporáneos. Según Alter, el conocimiento de la técnica narrativa nos facilitará el acceso al significado que encierran las Escrituras¹⁶⁵. Significativo del efecto que surtió su obra es su publicación, conjuntamente con Frank Kermode, de *The Literary Guide of the Bible*¹⁶⁶. Los académicos que contribuyeron en este libro buscaban guiar al lector hacia lo que consideran que era el objetivo de los autores bíblicos y el autor-redactor y

Genesis. Eugene: Oregon, Wipf and Stock Publishers, 1975), Michel Fishbane (*Text and Textures: Close Readings of Selected Biblical Texts*, 1979) o Frank Kermode, quien en 1979, publica *The Genesis of Secrecy* (Harvard: Harvard University Press). En él, su principal preocupación es la hermenéutica (no en vano inicia su libro con una invocación a Hermes) y la cantidad de complejas interpretaciones que puede suscitar en el hombre la más sencilla de las narraciones. En un marco literario amplio que incluye a Kafka o a Joyce, el Evangelio de Marcos se convierte en el texto ilustrativo de Kermode. No sólo le sirve como ejemplo de narración que provoca una nutrida respuesta interpretativa sino también, como objeto de un análisis literario y secular.

¹⁶³ “Other works and scholars did do preliminary work on the literary approach in biblical studies; however, it is Alter who achieves a major breakthrough for the method’s general acceptance in the field of biblical studies” (Vermeulen, K., “Introduction: Some Thoughts on Ancient Jewish Texts and the ‘Literary’” en K. Smelik, K. Vermeulen (eds.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*. Leiden: Brill, 2014, pp. 1-16 (1).

¹⁶⁴ En este caso, el término “Biblia” se refiere únicamente a la Biblia Hebrea. Se adhiere así a la práctica judía y rechaza la denominación “Antiguo Testamento” en tanto que sugiere que sólo está completo junto al “Nuevo Testamento” (Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, p.xiii)

¹⁶⁵ Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, p. 179.

¹⁶⁶ Alter, R. y Kermode, F., *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.

ofrecer una lectura global del texto¹⁶⁷, facilitando a la audiencia la tarea de interpretar la Biblia por sí misma. A pesar del enorme éxito que obtuvo, el tipo de lectura que promovía Alter se encontró con numerosas críticas tanto por parte de académicos comprometidos con enfoques más tradicionales como por aquellos que buscaban posicionarse en la vanguardia del campo¹⁶⁸.

James Kugel¹⁶⁹ argumenta que la crítica literaria aplica sobre los textos bíblicos categorías o ideas que resultan ajenas al propio mundo de la Biblia y que no están expresados en el texto. De este modo, la naturaleza de los textos se ve alterada y su significado puede distorsionarse hasta el punto de ser incomprensible. Estas convenciones sólo emergen, sigue Kugel, a partir de la lectura del hombre contemporáneo, dando así el control del significado al lector antes que al texto. Mieke Bal¹⁷⁰ dirige su crítica hacia el libro *The Art of Biblical Poetry*, publicado por Alter en 1985. A pesar de que reconoce como útil la mayoría de su práctica crítica, considera que en algunas ocasiones (como es el caso de su análisis de Jueces 4-5), no profundiza en la cuestión del género y no participa de una crítica ideológica que enriquecería su aproximación poética. Por su parte, Mara Benjamin¹⁷¹ acusa al método de caer en especulaciones que van más allá del terreno estrictamente literario y que esconden un interés teológico.

A pesar de todo, los estudios literarios se siguen practicando dentro de la crítica bíblica a través de muy diversos enfoques¹⁷²:

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁸ Weitzman, S., "Before and After", p. 197.

¹⁶⁹ Kugel, J., "James Kugel Responds", *Prooftexts* 2 (1982), pp. 328-332

¹⁷⁰ Bal, M., "Review: The Bible as Literature: A Critical Escape: The Art of Biblical Poetry by Robert Alter", *Diacritics*, vol. 16, n.4 (Winter 1986), pp. 70-80.

¹⁷¹ Benjamin, M., "The Tacit Agenda of a Literary Approach to the Bible", *Prooftexts*, vol. 27, n.2, Special Issue: Before and After *The Art of Biblical Narrative* (Spring 2007), pp. 254-274.

¹⁷² Sigo aquí el estudio bibliográfico ofrecido por David J.A Clines en su artículo "Contemporary Methods in Hebrew Bible Criticism" en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, vol. III. From Modernism to Post-Modernism: The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, pp. 148-169.

2.2.1. Crítica por géneros literarios: adopta y aplica los géneros tradicionales de la literatura general al texto bíblico. Así, por ejemplo, en “Violent Grace; Tragedy and Transformation in the Oresteis and the Deuteronomistic History”¹⁷³, David Hawk entiende la Historia Deuteronomista como la contrapartida de la Orestíada al encontrar en el texto bíblico una estructura argumental similar; y *The Bible and the Comic Vision*¹⁷⁴, de J. William Whedbee, se inicia con la pregunta de si hay comedia en la Biblia para, a continuación, establecer una anatomía de la comedia bíblica.

2.2.2. Crítica retórica: preocupada por la forma en la que el texto y el lenguaje se utilizan para comunicar significados, así como también por la relación entre el texto y sus lectores contemporáneos¹⁷⁵. En “A literary and Structural Analysis of the Song of Songs”, Cheryl Exum presta atención a los elementos estilísticos y retóricos de Cantar para dilucidar el diseño y la intención de la obra¹⁷⁶.

2.2.3. Nueva crítica: ocupada en analizar las características internas de los textos. Comprende, entre otras, a la narratología, nombre que recibe el análisis de los elementos que componen las narraciones (el argumento, la voz narrativa o el discurso).

2.2.4 Historia de la recepción: por una parte, la crítica se dedica al papel de los lectores en la construcción de significados del texto, por ejemplo, *What does Eve do to help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*¹⁷⁷, y, por otra, su influencia cultural y artística a lo largo del tiempo, *Beyond the Biblical Horizon: The Bible and the Arts*¹⁷⁸. En España, la reciente publicación de la serie

¹⁷³ Hawk D., “Violent Grace: Tragedy and Transformation in the Orestíada and the Deuteronomistic History” *JSOT* 28 (2003), pp. 73-88.

¹⁷⁴ Whedbee, J.W., *The Bible and the Comic Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

¹⁷⁵ The Bible and Culture Collective, “Rhetorical Criticism” en *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1995, pp. 149-186 (174).

¹⁷⁶ Exum J. C., “A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs,” *ZAW* 85 (1973) 47-79

¹⁷⁷ Clines D.J.A., *What does Eve do to help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*. JSOTSup 94; Sheffield: JSOT Press, 1990.

¹⁷⁸ Exum J.C. (ed.), *Beyond the Biblical Horizon: The Bible and the Arts*. Leiden: Brill, 1999.

2.2.5. Intertextualidad: estudia la relación entre los mismos textos bíblicos, buscando enriquecer sus significados; en *A prophet reads Scriptures: Allusion in Isaiah 40-66*¹⁷⁹ Benjamin Sommer analiza el uso de otros textos en los capítulos 40-66 de Isaías y presta atención a las alusiones y las influencias en la narración.

Con respecto a la historia deuteronomista, la aproximación literaria se ha concentrado, sobre todo, en analizar una sola sección de la historia deuteronomista en lugar de hacerlo como conjunto; por ejemplo, las obras de David Gunn centradas en las historias de David, *Story of King David*¹⁸⁰, y Saúl, *The fate of King Saul*¹⁸¹; el compendio de cuatro volúmenes acerca de los libros de Samuel de J.P. Fokkelman, *Narrative art and poetry in the Book of Samuel*¹⁸²; el artículo *Form and perspective in 2 Kings*¹⁸³, de Robert L. Cohn; y, más recientemente, el libro *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon. Essays in Honor of David M. Gunn*, editado por Tod Linafelt y Claudia V. Camp¹⁸⁴.

Sin embargo, en 1980 Robert Polzin publica *Moses and the Deuteronomist: Deuteronomy, Joshua and Judges*, la primera parte de una trilogía que persigue un análisis de la totalidad de la historia deuteronomista. *Samuel and the Deuteronomist* (1989) y *David and the Deuteronomist* (1993) son, respectivamente, su análisis del libro de 1 Samuel y 2 Samuel.

¹⁷⁹ Sommer B.D., *A prophet reads Scriptures: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

¹⁸⁰ Gunn D., *Story of King David: Genre and Interpretation*. JSOT Sup 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978.

¹⁸¹ Gunn D. M., *The fate of King Saul. An interpretation of a Biblical Story*. JSOT Sup 14; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1980.

¹⁸² Fokkelman J.P., *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. I: King David*. Leiden: Brill, 1981; *ibid.*, *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. II: Crossing Fates*. Leiden: Brill, 1986; *ibid.*, *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. III: Throne and City*. Leiden: Brill, 1990; *ibid.*, *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. IV: Vow and Desire*. Leiden: Brill, 1993.

¹⁸³ Cohn R.L., "Form and Perspective in 2 Kings V" VT, vol. 33, 2 (1983), pp. 171-184

¹⁸⁴ Linafelt T., Camp C.V. y Beal T. (eds.), *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon. Essays in Honor of David M. Gunn*. Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 500; London: T&T Clark International, 2009.

2.3. Nuevos Enfoques:

Si bien sigue utilizándose a día de hoy¹⁸⁵, la práctica de la interpretación bíblica ha cambiado en las últimas décadas. Los planteamientos de la postmodernidad, el surgimiento de estrategias subversivas como el deconstruccionismo o la irrupción las ciencias sociales o de perspectivas más comprometidas dentro del ámbito de los estudios bíblicos han utilizado el análisis literario como vehículo para la crítica¹⁸⁶. El énfasis realizado sobre el texto y el acto de la lectura ha facilitado la apertura de la Biblia a la contemporaneidad del lector. La consecuencia inmediata de esta situación es el planteamiento de cuestiones relativas a la autoridad del texto, permitiendo la aparición de lecturas emancipadoras y deconstructivas del tipo practicado por el feminismo.

2.3.1. Lecturas feministas:

Como avancé en el capítulo metodológico, mi análisis depende enormemente de la tradición feminista bíblica. A pesar de que desde la Edad Media tenemos constancia de mujeres que interpretaron el texto bíblico con el fin de defender la igualdad de género en la sociedad y frente a Dios¹⁸⁷, es en el siglo XIX cuando se fecha el origen de los estudios feministas bíblicos¹⁸⁸. En el contexto de las luchas abolicionistas y sufragistas, las mujeres relacionaron la opresión de las mujeres y de los esclavos con las interpretaciones masculinas de la Biblia. Esta articulación de los argumentos a favor de los derechos de las mujeres en torno a los textos bíblicos lo encontramos ya en el

¹⁸⁵ Podemos encontrar algunos análisis en el libro de reciente publicación *Approaches to literary readings of Ancient Jewish Writings* (Smelik K. y Vermeulen K. (eds.). Leiden: Brill, 2014). Estructurado en dos partes, la primera se ocupa de textos de la Biblia Hebrea mientras que la segunda analiza textos rabínicos y midrásicos.

¹⁸⁶ Weitzman, S., "Before and After", p.196.

¹⁸⁷ Por ejemplo, en el siglo XII Hildegarda de Bingen defendía que en el texto de Génesis 1, 26-27 tanto el hombre como la mujer habían sido creados a imagen de Dios, sin que existiera ninguna limitación de los dones divinos en la mujer.

¹⁸⁸ Scholz S., *Introducing the Women's Hebrew Bible*. London: T&T Clark, 2007, pp.10-11

discurso que Sojourner Truth pronunció en la conferencia de mujeres celebrada en Akron, Ohio, en 1852:

I can't read but I can hear. I have heard the Bible and I have learned that Eve caused man to sin. Well, if woman upset the world, do give her a chance to set it right side up again. The lady has spoken about Jesus, how he never spurned woman from him, and she was right. When Lazarus died, Mary and Martha came to him with faith and love and besought him to rise their brother. And Jesus wept –and Lazarus came forth. And how came Jesus into the world? Through God who created him and woman who bore him. Man, where's your part?¹⁸⁹

Poco después, en 1887, Elizabeth Cady Stanton pone en marcha su proyecto de una Biblia de mujeres con el objetivo, primero, de señalar los pasajes que había sustentado la desigualdad de las mujeres ante la ley, después, de recuperar aquellos que, reinterpretados, ofrecían una visión distinta de las mujeres¹⁹⁰.

A pesar de estos primeros esfuerzos, no sería hasta los años 1970, con el surgimiento de los movimientos sociales feministas de la Segunda Ola, que los estudios feministas bíblicos se transformarían en una práctica académica. Phyllis Trible se convierte en la pionera al publicar en 1973 un estudio sobre Génesis 2-3 “Adam and Eve: 2-3 Genesis Reread¹⁹¹”; poco después, en 1974, Phyllis Trible publica su artículo “Images of women

¹⁸⁹ Mabee C., *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*. New York, London: New York University Press, 1995, p. 81-82. Esta versión del discurso, publicada poco después de la reunión en el Bugle, difiere de la más conocida y que fue recogida por Frances D. Gage y que, en comparación, parece haber sido muy retocada.

¹⁹⁰ Schottroff L., Schoer S. y Wacker M.T., *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, pp.4-5

¹⁹¹ Trible P., “Adam and Eve: 2-3 Genesis Reread” *Andover Newton Quarterly*, 13 (March 1973), pp. 74-81. Citado en Milne P. J. “Toward Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism,” en A. Brenner y C. Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 39–60 (41).

in the Old Testament”¹⁹² y en 1978 ve la luz la obra *God and the Rhetoric of Sexuality*, de Tribble¹⁹³.

A pesar de que, desde entonces, la rama de estudios feministas bíblicos ha sido muy prolífica, no se han hecho muchos esfuerzos por recoger una historia sistemática de su evolución y de su genealogía. Por este motivo, y con el fin de ofrecer un estado de la cuestión general, utilizaré la división por tendencias propuesta por Esther Fuchs¹⁹⁴:

- El primer acercamiento al texto está caracterizado por un interés en recuperar las voces, las actividades y las historias de las mujeres bíblicas, por lo que su foco de atención se encuentra en aquellos pasajes que parecen reflejar el poder histórico o retórico de las mujeres¹⁹⁵. Estrechamente relacionada con las creencias religiosas –cristianas en su mayoría- este tipo de crítica feminista bíblica busca, sobre todo, cambiar el modo en que se entiende a la mujer en los textos bíblicos y propone lecturas emancipadoras de los relatos femeninos que subvierten sus tendencias androcéntricas¹⁹⁶. Entre las especialistas encontramos a Phyllis Tribble, quien en su ya mencionado *Gods and the rhetoric of sexuality* afirmaba que a través de la hermenéutica feminista pretendía recuperar los viejos tesoros y descubrir los nuevos dentro de la casa (household) de la fe¹⁹⁷. Junto a ella se encuentra también Carol Meyers, quien en *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*¹⁹⁸ hace uso de la crítica histórica para reconstruir la vida de las mujeres en la época premonárquica, y Tikva Frymer-Kensky, cuya obra *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*¹⁹⁹, analiza los mecanismos a partir de los cuales el monoteísmo israelita

¹⁹² Bird P., “Images of women in the Old Testament” en R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974, pp. 41-88.

¹⁹³ Tribble P., *God and the Rhetorics of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

¹⁹⁴ Fuchs E., “Feminist approaches to the Hebrew Bible” en F.E. Greenspahn (ed.), *The Hebrew Bible: New Insights and scholarship*. New York, London: New York University Press, 2008, pp. 76-95

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁶ Milne P. J., “Toward Feminist Companionship”, p. 46.

¹⁹⁷ Tribble P., *God and the rhetoric of sexuality*, p. xvi.

¹⁹⁸ Meyers C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press, 1988.

¹⁹⁹ Frymer-Kensky T., *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: The Free Press, 1992.

synthetiza en Yahveh todas las facetas y los roles que antes cumplían las diosas de los panteones mesopotámicos.

- La segunda tendencia, si bien reconoce la ideología androcéntrica del texto, propone que la imagen que presenta de las mujeres es más variada y compleja de lo que parece a simple vista²⁰⁰. Comparte con el primer grupo el principio de que es posible recuperar figuraciones femeninas positivas en la Biblia y facilita, además, todo tipo de interpretaciones y perspectivas²⁰¹. El inicio del artículo de Phyllis Trible, "Images of women in the Old Testament", revela los principios de esta tendencia:

The Old Testament is a collection of writings by males from a society dominated by males. These writings portray a man's world. They speak of events and activities engaged in primarily or exclusively by males (war, cult, and government) and of a jealously singular God, who is described and addressed in terms normally used for males. But women appear in these pages more frequently than memory commonly allows – and in a more diverse roles and estimations²⁰².

También destacan figuras como la de Mieke Bal, con su trilogía de estudios narratológicos de los textos bíblicos: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*²⁰³, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*²⁰⁴ y *Death and Dissymetry: The politics of coherence in the Book of Judges*²⁰⁵; Athalya Brenner, editora de la serie *A Feminist Companion to the Bible*²⁰⁶, y Susan Ackerman²⁰⁷.

²⁰⁰ Fuchs E., "Feminist approaches", p. 78

²⁰¹ *Ibid.*, p. 79.

²⁰² Bird P., "Images of women of the Old Testament", pp. 41-2.

²⁰³ Bal M., *Lethal Love*, 1987.

²⁰⁴ Bal M., *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*. Bloomington: Indiana University, 1988.

²⁰⁵ Bal M., *Death and Dissymetry: The politics of coherence in the Book of Judges*. Bloomington: Indiana University, 1988.

²⁰⁶ Brenner A. (ed.), *Feminist Companion to the Bible*, 10 vols. Sheffield: JSOT Press and Sheffield Academic Press, 1992-96; *ibid.*, *The Feminist Companion to the Bible*, 8 vols. Second Series; Sheffield: JSOT Press and Sheffield Academic Press 1998-2001.

- El último enfoque es el que Fuchs denomina “crítica feminista” en la medida en que parte de la premisa de el texto no es únicamente un producto masculino sino también una compilación patriarcal a través de la cual se legitiman la supremacía del hombre y sus instituciones²⁰⁸. Los personajes femeninos, entonces, son entendidos en toda su pluralidad y diferencia como productos literarios al servicio de la ideología del texto y ante todas las representaciones se pregunta por la intención que se esconde detrás. La propia Fuchs se encuentra entre las críticas feministas bíblicas, con obras tan relevantes como su *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Bible as a Woman*²⁰⁹, “Who is hiding the truth? Deceptive Women and biblical Androcentrism”²¹⁰ o “The literary characterization of mothers and sexual politics in the Hebrew Bible”²¹¹. Su acercamiento al texto bíblico es de enorme relevancia para esta tesis doctoral en la medida en que analiza los estereotipos femeninos minuciosamente con el fin de detectar los mecanismos y la intencionalidad que los hacen posibles. La obra de Cheryl Exum, por ejemplo *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*²¹², también se encuadraría en esta tendencia, dada su lectura crítica del texto bíblico y sus representaciones en el cine y en el arte, así como la de Alice Bach²¹³, y Claudia V. Camp²¹⁴.

²⁰⁷ Ackerman S., *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*. Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1998; más recientemente, *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*. New York: Columbia University Press, 2005.

²⁰⁸ Fuchs E., “Feminist approaches”, p. 78.

²⁰⁹ Fuchs E., *Sexual Politics in the Biblical Narrative*, 2003.

²¹⁰ Fuchs E., “Who is hiding the truth? Deceptive women and biblical androcentrism” en A. Yabro (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, CA: SBL, 1985, pp. 137-44.

²¹¹ Fuchs E., “The literary characterization of mothers and sexual politics in the Hebrew Bible” en A. Yabro (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, CA: SBL, 1985, pp. 117-136

²¹² Exum C., *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*. JSOT Sup 215; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

²¹³ Bach A., “The pleasure of her text” en A. Bach (ed.), *The pleasure of her text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990, pp. 25-44.

²¹⁴ Camp C.V., *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*. JSOT Sup 320; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Hacia finales del siglo, los estudios feministas bíblicos empezarían a preocuparse sobre otras formas de opresión como la raza o la clase social. Así, Judith McKinlay, en su libro *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus*, utiliza su propia experiencia como mujer neozelandesa blanca –descendiente, por tanto, de colonos- para rastrear en el texto los mecanismos de control de la diferencia étnica bajo el punto de vista postcolonial²¹⁵. Las feministas latinas incorporaron sus puntos de vista a través de la crítica *Mujerista*, estrechamente ligada a su fe y estructurada en torno a la búsqueda del empoderamiento y el concepto de la *lucha*²¹⁶; mientras del feminismo negro, consciente de la doble opresión que sufren las mujeres de color, surge la crítica *womanista* (en inglés, *Womanist biblical interpretation*)²¹⁷.

Para el estudio de la historia deuteronomista, encontramos numerosos estudios acerca de las mujeres que aparecen en los distintos libros que la componen. Por ejemplo, los ya mencionados *Sexual Politics*, de E. Fuchs, sobre todo por su análisis de los personajes de Tamar, Betsabé o Ana o los volúmenes dedicados a los libros de Jueces y Samuel-Reyes de la serie *A Feminist Companion to the Bible*, de A. Brenner.

2.3.2. Lecturas postcoloniales:

Los estudios postcoloniales se articulan en torno a la problemática de los subalternos, la otredad, la representación, la raza, la hibridación y la etnicidad; como un discurso de resistencia, surge en las antiguas colonias de Occidente y pronto se convierte en una disciplina²¹⁸. Dentro de los estudios bíblicos, el postcolonialismo tiene como punto de partida el análisis de la condición de los subalternos en el texto y la repercusión que sus representaciones tienen para los lectores en el mundo contemporáneo. También

²¹⁵ McKinlay J.E., *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus*. The Bible in the Modern World 1; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2004.

²¹⁶ Guardiola-Saez L., “Mujerista Criticism” en J.M. O’Brien (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, vol, 1, ASI-MUJ. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 548-552.

²¹⁷ Ver Junior N., *An Introduction to Womanist Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.

²¹⁸ Miles J., *Constructing the other in Ancient Israel and the USA*, 2011.

se ocupa de exponer el papel fundamental de la Biblia en los procesos colonizadores e imperialistas:

Postcolonial biblical criticism does not look to the Bible as an alternative for a better world in an effort to cope with the effects of colonialism; rather, it attempts to liberate the Bible from its colonial complicity in the hegemony of the West (...) ²¹⁹

Sobre la historia deuteronomista, cabe mencionar las obras de U.Y. Kim, *Decolonizing Josiah: Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*²²⁰, en la que plantea la hipótesis de que la historia deuteronomista es fruto de un acto de resistencia en el contexto colonial –la dominación asiria, e *Identity and Loyalty in the David Story: A Postcolonial Reading*²²¹. Por su parte, J. Miles, *Constructing the other in Ancient Israel and the USA*, lleva a cabo una lectura comparativa entre los estereotipos raciales bíblicos compuestos a lo largo de la historia deuteronomista²²² y los presentes en el mundo contemporáneo norteamericano.

²¹⁹ Ibíd., p. 25.

²²⁰ Kim U.Y., *Decolonizing Josiah: Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*. The Bible in the Modern World 5; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.

²²¹ Kim U.Y., *Identity and Loyalty in the David Story: A Postcolonial Reading*. Hebrew Bible Monographs 22; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.

²²² Para Miles, la Yehud del siglo V es “the ideal social location for the consumption of the Genesis-2 Kings national myth” (*Constructing the Other*, p. 72).

3. Libros de Samuel

3. 1. Título y argumento:

Los libros de Samuel se sitúan a continuación del libro de Jueces y dan paso a una nueva etapa en la historia de Israel que se ha ido desarrollando desde su entrada en Canaán: el inicio de la monarquía. En su origen era un solo libro que fue dividido en dos en manuscritos tempranos de la Septuaginta²²³. Junto con el libro de Reyes, también en dos, adoptaron el nombre de 1-4 Reinos. El título hebreo de Samuel lo habría adoptado a partir del primer personaje importante de la narración: el nacimiento del profeta Samuel tiene lugar en el primer capítulo de 1 Samuel (vv.1-28)²²⁴.

3.1. 1 Samuel:

A partir del nacimiento de Samuel, el primer libro de Samuel se estructura en torno a las figuras de sus tres protagonistas masculinos: Samuel (1 Sam 1-7), Saúl (1 Sam 8-15) y David (1 Sam 16- 31)²²⁵:

1 Sam 1-7:

Después del relato milagroso de Samuel, los siguientes capítulos están dedicados a su infancia: el cántico de alabanza de Ana, su madre (2, 1-10), su educación como sacerdote y el rechazo de la casa de Elí (2, 11- 36) y la llamada de Samuel como profeta

²²³ McCarter, P.K., *1 Samuel*, p.3.

²²⁴ La tradición talmúdica babilónica sostiene que Samuel fue el autor del libro que lleva su nombre, al menos de los hechos ocurridos antes de su muerte. El resto se le atribuye a los profetas Natán y Gad (Baba Bathra 14b-15), siguiendo lo recogido 1 Crón. 29,29. Sin embargo, según McCarter, P.K., *1 Samuel*, p. 4), la participación de Samuel en la historia es suficiente para que reciba de él su nombre.

²²⁵ McKenzie S.L., *Introduction to the Historical Books. Strategies for reading*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010, p. 72.

(3, 1-21). El fin de los elíades se entrelaza, en el capítulo 4, con la conocida como “historia del arca”, que finaliza en el capítulo 7,1. Poco después tiene lugar la consagración de Samuel como juez (7, 2-17).

1 Sam 8-15:

El capítulo 8 se inicia con una petición popular de un rey, elevada ante Samuel; sus hijos, como los de Elí, son deshonestos y los hombres de Israel piden un rey como el resto de las naciones, a pesar de las advertencias del profeta (vv.5-21). Finalmente es Saúl quien es escogido y ungido como rey (9, 1-11, 15) y Samuel se despide de su oficio como juez (12, 1-25). A partir del capítulo 13 se inicia el declive del reinado de Saúl y la caída en desgracia del personaje ocurre de forma definitiva en el capítulo 15, 1-34.

1 Sam 16-31

Inmediatamente después del rechazo de Saúl, Samuel unge a David como el elegido de Yahveh (15, 35-16-13). A partir del primer encuentro entre Saúl y David (16,14-23), esta segunda mitad del libro estará marcada por un enfrentamiento entre los protagonistas (17,1-29,1-11) que culmina con la consagración de David como el elegido de Yahveh, sus victorias así lo avalan (30,1-31), y las muertes de Saúl y Jonatán en el contexto de las guerras filisteas (31, 1-13).

3.1.2. 2 Samuel:

Siguiendo a McKenzie, podríamos dividir 2 Samuel en cuatro bloques temáticos principales: la consagración de David como rey (1,1-5,5), el reinado de David en Jerusalén (5,6-12,31), la revuelta de Absalón (13-20) y un apéndice de narraciones, listas militares y poemas (21-24)²²⁶:

2 Samuel 1,1-5,5:

La acción en el segundo libro de Samuel se inicia en el mismo momento en el que finaliza el primero: 2 Samuel 1 recoge el anuncio de la muerte de Saúl y Jonatán a David (vv.1-16) y la elegía que éste les dedica a continuación (vv. 17-27). Finalmente,

²²⁶ McKenzie S.L., *Introduction to the Historical Books*, p. 75.

David consigue hacerse con el trono, primero de Judá y después de Israel (2-5,5) y se inicia su reinado.

2 Samuel 5,6-12,31:

La primera acción de David como rey que conocemos es la captura de la ciudad de Jerusalén, su establecimiento como capital de su reino (5,6-10) y la construcción de la casa de David (5,11-12). Además de relatar diversas actividades y datos de reinado de David en Jerusalén, en este bloque encontramos también el oráculo de Natán acerca de la construcción del Templo (7,1-17), el incidente de Betsabé (11,1-27a) y los reproches de Natán (11, 27b-12,25).

2 Samuel 13-20:

La violación de Tamar (13,1-22) es el hecho que motiva el asesinato de Amón a manos de Absalón (13,23-37) y la revuelta contra David que acabará con la muerte de Absalón (13,38-19,9). David regresa posteriormente a Jerusalén (19,10-20,3) para enfrentarse a una revuelta organizada por Seba y pronto es sofocada (20,4-22).

2 Samuel 21,1-14:

Los últimos capítulos del segundo libro de Samuel componen un grupo heterogéneo de relatos (la venganza de los gabaonitas (21,1-14) o las luchas con los devotos de Raza (21, 15-22) y la plaga del censo (24, 1-25)), poemas (el salmo de David y sus últimas palabras (22, 1-51-23,1-7)) y listas militares (23, 8-39).

3.2. Historia textual:

La historia textual es una pieza clave en el desarrollo de los libros de Samuel²²⁷ en tanto que el reconocimiento de sus fundamentos y la identificación de sus modificaciones tardías pueden arrojar luz sobre el resultado final y el significado del libro²²⁸. Sin embargo, es esta una historia no exenta de dificultades. El texto masorético de Samuel, que se encuentra entre los peores transmitidos de la Biblia²²⁹, la complejidad de la Septuaginta (LXX) y los manuscritos hallados en la Cueva IV de Qumrán, enfrentan al crítico con una rica multiplicidad textual.

Los testigos textuales de Samuel comprenden, además de los manuscritos hallados en Qumrán (4QSam^{abc}), el Texto Masorético (TM), el Codex Vaticanus (LXX^B), el grupo luciánico (LXX^L), el Codex Alexandrinus (LXX^A), la Vetus Latina, el Targum Jonathan, la Peshitta, la Vulgata y el *Antigüedades de los judíos* de Josefo (Ant.)²³⁰. De todo, el más antiguo de los manuscritos griegos conservados es el llamado Codex Vaticanus (LXX^B), fechado en el siglo IV, y el LXX^L que, a pesar de ser comparativamente más tardío, refleja un texto del siglo IV que puede contener lecturas muy antiguas²³¹.

Para 1 Samuel, el Codex Vaticanus proporciona un testimonio fiable de la traducción griega antigua²³² en tanto que escapó a las revisiones que sufrió el resto de manuscritos. Sin embargo, para 2 Samuel, aunque preserva la antigua griega en los primeros capítulos (2 Samuel 1,1-9,13), a partir de 2 Samuel 10, 1 el carácter del texto cambia. Por tanto, en los capítulos donde la antigua traducción griega ya no está accesible directamente a través de LXX^B (2 Samuel 10-24), es el texto luciánico, también llamado antioqueno, representado por los manuscritos boc₂e₂, la única vía de

²²⁷ McKenzie, S.L., *Introduction to the Historical Books*, p. 84.

²²⁸ Hugo, P. y Schenker A. (eds), *Archaeology of the Books of Samuel*. Leiden: Brill, 2010, pp xv.

²²⁹ Longman III, T. y Dillar R.B., *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996, p. 143.

²³⁰ Puesto que esta tesis doctoral no es un estudio filológico ni textual, en este apartado acerca de la historia textual de los libros de Samuel, únicamente ampliaré información en el caso del TM, la LXX y Qumrán, dada su relevancia para la crítica y las traducciones.

²³¹ Kreuzer S., "5.4 Septuagint (Samuel)", en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible*. [En línea] Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005040000 Fecha de última consulta: 01/04/2017.

²³² McCarter, P.K., *II Samuel*, p. 3.

aproximación al texto griego antiguo en tanto que, como veremos, conserva lecturas originales perdidas en el resto de la tradición²³³

3.2.1. Texto Masorético:

El texto masorético de Samuel presenta numerosos defectos dada la cantidad de errores y omisiones que contiene²³⁴. Las diferencias entre el TM y la LXX llamaron la atención de los investigadores desde muy temprano. Otto Thenius²³⁵ llevó a cabo el primer intento de corrección del TM a través de la LXX. Sin embargo, fue la obra de Julius Wellhausen²³⁶ la que supuso un hito en la historia de la crítica textual del libro de Samuel. A partir del uso comparado del TM, la LXX y otras versiones antiguas, Wellhausen compuso un texto ecléctico de Samuel, escogiendo las mejores lecturas en cada caso.

La influencia de los estudios de Wellhausen se dejaría sentir en la obra de Samuel R. Driver. En su libro *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel*²³⁷, de 1890, Driver reconoce que la versión de mayor importancia para la crítica textual es la LXX, especialmente en el caso de Samuel, Reyes y Ezequiel, dado que el TM de dichos libros estuvo más expuesto a las corrupciones de lo que era lo habitual (p.xl).

Sin embargo, no existió un consenso con respecto al uso comparado del TM y la LXX en la medida en que, hasta entonces, se consideraba que las diferencias entre ambos era fruto de la libre iniciativa de los traductores²³⁸. No sería hasta el descubrimiento de los

²³³ Treballe Barrera J., "Israelitización del texto proto-masorético en los libros históricos (Josué-Reyes)" *MEAH*, sección hebreo 53 (2004), pp. 441-472 (444).

²³⁴ McCarter P.K., *I Samuel*, p. 5.

²³⁵ Thenius, O., *Die Bücher Samuelis*. Leipzig: S. Hirzel, 1842.

²³⁶ Wellhausen, J., *Die Text der Bücher Samuelis Untersucht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871.

²³⁷ Driver, S.R., *Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel*. Oxford: At Clarendon Press, 1890.

²³⁸ Por ejemplo, de Boer, P.A.H., *Research into the Text of I Samuel I-XVI. A Contribution to the Study of the Books of Samuel*, 1938 (Amsterdam). En su artículo "Corruption or correction? Textual development in the Masoretic Text of 1 Samuel 1", Anneli Aejmelaeus propone la posibilidad de que las corrupciones del TM de Samuel no sean inintencionadas sino que tienen

Manuscritos de Qumrán, en la década de los 50, que la intuición de los investigadores como Wellhausen se vería confirmada²³⁹.

3.2.2. Qumrán:

En la cueva IV de Qumrán se hallaron tres manuscritos hebreos (4QSam^{abc}) que revolucionarían la historia textual de los libros de Samuel²⁴⁰. El rollo más extenso y el mejor conservado, 4QSam^a, fechado en torno al 50-25 a.e.c., contiene gran parte de 1-2 Samuel. 4QSam^b, según McCarter²⁴¹ el manuscrito bíblico más antiguo encontrado en Qumrán y fechado a mediados del s. III a.e.c., es un grupo de fragmentos que contiene partes de 1 Samuel (16,1-11; 19,10-17; 21,3-10 y 23,7-17). Por su parte, el conjunto de fragmentos que constituyen 4QSam^c, datado a principios del s. I a.e.c., contiene una pequeña parte de 1 Samuel (25,30-32) y de 2 Samuel (14,7-21 y 14,22-15,4). Las numerosas concordancias entre los manuscritos de Qumrán y el texto de la LXX vinieron a demostrar que ésta última era la traducción de un texto hebreo diferente al masorético²⁴²; es decir, que las diferencias entre el TM y la LXX descansaban en las diferencias entre las distintas tradiciones textuales de la Biblia hebrea. De este modo, se vería revalorizada la importancia de la LXX y se abriría todo un nuevo ámbito de estudio dentro de la crítica textual de los libros de Samuel.

su origen en una edición deliberada basada en intereses teológicos e ideológicos (en P. Torijano y A. Piquer (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scroll studies in Honor of Julio Treballe*, 2012 (Leiden: Brill), p. 1-18.

²³⁹ Según E.Tov (*The Greek and the Hebrew Bible*, 1999 (VTSup 72; Leiden: Brill), p. 285) los descubrimientos de Qumrán tuvieron un gran impacto sobre los estudios de la LXX al apoyar la credibilidad de la retroversión como método para recuperar elementos de su Vorlage. Cita como ejemplo lecturas que se habían retrovertido desde LXX-Samuel sin ningún apoyo real y que luego fueron encontradas en 4QSam^{ab}

²⁴⁰ Frank M. Cross fue el encargado de realizar los primeros análisis de los rollos de Samuel encontrados en Qumrán. En "A new Qumran fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint" *BASOR* 132 (1953) 15-26, publicó dos columnas de 4QSam^a, y en "The oldest manuscripts from Qumran" *JBL* 74 (1955) 147-152, siete fragmentos de 4QSam^b.

²⁴¹ McCarter, *I Samuel*, p. 6.

²⁴² Treballe Barrera, J., "La Biblia en Qumrán: textos bíblicos y literatura parabíblica" en A. Piñero y D. Fernández Galiano (eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance del hallazgo y de cuarenta años de estudio*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1994, pp. 79-112 (85); Aejmelaes, A., *On the trial of the LXX translators: Collected Essays*, 2007 (Leuven: Peeters), p. 123; Fernández Marcos, N., y Spottorno-Díaz M.V., *La Biblia Griega Septuaginta*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008, p.19; Hugo, P. y Schenker A., *Archaeology of the Books of Samuel*, p. 2.

4QSam^a:

Estas concordancias han provocado que entre los investigadores surjan teorías sobre la estrecha relación entre 4QSam^a y la LXX. Cross ya había establecido en su publicación de 1955 que el texto aparecido en 4QSam^a era de un tipo marcadamente distinto al del texto hebreo y muy cercano a la Vorlage hebrea de la Septuaginta. Estudios posteriores le llevarían a señalar la existencia de unas lecturas en las que 4QSam^a refleja en la recensión griega proto-luciana, por lo que 4QSam^a estaría relacionada con LXX^L frente a LXX^B y el TM²⁴³. En el mismo artículo, además, expone las concordancias entre 4QSam^a y 1 Crónicas, libro que coincide con 4Q y LXX^{LB} en contra del TM en 1-2 Sam 11,1²⁴⁴. Polak²⁴⁵, por su parte, lleva a cabo un análisis estadístico de las relaciones entre 4QSam^a y la LXX y concluye que es posible asentar dicha relación sobre fundamentos sólidos. La premisa de la relación estrecha entre los manuscritos de Qumrán de Samuel y la LXX sigue vigente en la publicación más reciente de los textos de Qumrán, *DJD XVII* (2005): en su estudio sobre 4QSam^a, Donald Parry concluye que el manuscrito se encuentra en la misma tradición general que el texto hebreo sobre el que se basó la traducción del Antiguo Griego²⁴⁶.

Sin embargo, estas relaciones plantearon un dilema. Por un lado, el manuscrito contiene lecturas que difieren del TM pero coinciden con la LXX²⁴⁷ y, por otro, contiene

²⁴³ Cross, F.M., "The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert" en F.M. Cross y S. Talmon (eds.), *Qumrán and the History of Biblical Text*. Harvard: Harvard University Press, 1975, pp. 281-299 (292).

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 293..

²⁴⁵ Polak, F., "Statistics and Textual Filiation: The Case of 4QSam^a / LXX (with a note on the text of the Pentateuch)" en Brooke G.J. y Lindars B. (eds), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*. Macherster: SBL, 1992, pp. 215-276 (268).

²⁴⁶ Parry, D.W., "The Textual Character of the Unique Readings of the 4QSam^a (4Q51)" en A. Hillhorst et al. (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honor of Florentino García Martínez*. Leiden: Brill, 2007, pp. 163-182 (163).

²⁴⁷ Emanuel Tov (1999:276) menciona, entre las concordancias más importantes entre 4QSam^a y la LXX, las adiciones en 1 Sam 1,11; 1 Sam 2,23 y 2 Sam 8,7-8. En cuanto a las omisiones, recoge las de 1 Sam 2,22 y 1 Sam 2,32a. Comparten también variantes significativas, que ejemplifica a través de 1 Sam 24; 1 Sam 2,29 y 2 Sam 7,23.

numerosas variantes que no están atestiguadas en la versión griega²⁴⁸. Esto ha llevado a otros investigadores a tener en cuenta las lecturas únicas presentes en 4QSam^a ²⁴⁹. Al respecto de estas variantes, mientras algunos estudiosos están de acuerdo en que son resultado de una actividad literaria²⁵⁰, otros como Ulrich defienden que se trata de diferencias de naturaleza textual²⁵¹. Para Hugo²⁵², ante la evidencia de que los testigos textuales de Samuel en Qumrán están en parte de acuerdo con la LXX y, a la vez, se alejan de ella a partir de sus lecturas específicas, 4QSam^a puede entenderse como un codex mixtus que engloba elementos nuevos y antiguos que aún han de ser identificados.

4QSam^b:

El manuscrito está muy fragmentado y en muy mal estado. Ya en su publicación, Cross reconoció su cercanía con la Vorlage de la antigua griega y lo considera un ejemplo temprano del tipo de texto de 4QSam^{a253}. Sin embargo, su particularidad radica en el número de lecturas “superiores” que ofrece, tanto si concuerda con la LXX o con el TM²⁵⁴. Dada su antigüedad, el manuscrito de 4QSam^b también es valioso para el estudio de la ortografía dentro de la crítica textual. Freedman, en su estudio “The

²⁴⁸ Polak, F., “Statistics and Textual Filiation”, p. 216.

²⁴⁹ Por ejemplo: Tov, E., “The Qumran Hebrew Text and the LXX: An Overview” en S. Keuzer et al. (eds), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte*, 2012 (Siebeck: Tübingen), pp. 3-17; Parry D. W., “4QSam^a and the Tetragrammaton” en D.W. Parry y S.D. Ricks, *Current Research and Technological Development of the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts From the Judaean Desert. Jerusalem, 30 april 1995*. STDJ 20; Leiden: Brill, 1996, pp. 106-125.

²⁵⁰ Alexander Rofé (“4QMidrash Samuel? Observations concerning the Character of 4QSam^a” *Textus* 19 (1998), pp. 63-74) interesado por las lecturas motivadas por las preocupaciones nomistas o teológicas de los escribas, entiende el texto de 4QSam^a como una especie de midrash. Venturini (*Alcune Caratteristiche editoriali di 4QSam^a*, 2001 (Roma: Pont. Inst. Biblico, Diss) considera que 4QSam^a es una revisión editorial con respecto a la tradición masorética. Bodner (“The Royal Conscience According to 4QSam^a” *Dead Sea Discoveries*, vol. 11, n.2 (2004), pp. 158-166) propone que la variante en 2 Sam 11 de 4QSam^a tiene unas implicaciones literarias que enriquecen la complejidad y la ambigüedad de todo el episodio del baño de Betsabé.

²⁵¹ Ulrich, E., “A Qualitative Assessment of the Textual Profile of 4QSam^a” en A. Hilhorst et al. (eds), *Flores Florentino*, pp. 147-162 (159).

²⁵² Hugo, P., “Text History of the Books of Samuel: An Assessment”, en P. Hugo y A. Schenker, *The Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. Leiden: Brill, 2010, pp. 1-22 (4).

²⁵³ Cross, F.M., “The Oldest Manuscript of Qumran” *JBL* 74 (1955), pp. 147-172 (165).

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 172; también Hugo, P., “Text History of the Books of Samuel, p. 4; Tov, E., “The Qumran Hebrew Text”, p. 7.

Masoretic Text and the Qumran scrolls: a study in orthography”²⁵⁵, hace uso de los manuscritos más antiguos de los hallados en Qumrán, Éxod^f, Jer^a y Sam^b, para intentar determinar el lugar del TM dentro de la historia de la ortografía hebrea. Mientras Éxod y Jer se acercan mucho al patrón ortográfico del TM, Sam^b diverge. Concluye entonces que los tres manuscritos, fechados todos en torno al siglo III, debieron pertenecer a un período transicional en el que Sam^b preserva una tradición ortográfica más antigua. Freedman retoma el estudio ortográfico de 4QSam^b en el artículo que firma con F.I. Andersen (1989), “Another look at 4QSam^b” y concluye que 4QSam^b preserva usos ortográficos más tempranos que el TM²⁵⁶.

4QSam^c:

En su análisis de los pequeños fragmentos de este rollo, Ulrich²⁵⁷ destaca sus concordancias con el manuscrito Luciano (L): siempre que L difiere del texto griego, coincide con 4QSamc en contra del TM (p. 24). De este modo, L podría reflejar lecturas griegas tempranas, confirmando la teoría de Barthélemy²⁵⁸ de que el texto griego de 2 Sam 11-24 es un texto revisado en la dirección del TM.

3.2.3. Septuaginta:

Como hemos mencionado, gracias al descubrimiento de los textos de Qumrán²⁵⁹, la mayoría de los investigadores entendieron que la versión de la LXX era testigo de una

²⁵⁵ Freedman, D., “The Masoretic Text and the Qumran scrolls: a study in orthography” *Textus* 2 (1962), pp. 87-102.

²⁵⁶ Freedman D.N. y Andersen F.I., “Another look at 4QSam^b” *RevQ* 14 (1989), pp. 7-29.

²⁵⁷ Ulrich, E., “4QSam^c. A Fragmentary Manuscript of 2 Sam 14-15 from the Scribe of the Serek Hay-Yahad (1QS)” *BASOR* 235 (Summer 1979), pp. 1-25

²⁵⁸ Barthélemy D., *Les devanciers d’Aquila*. VT Sup 10; Leiden: Brill, 1963, pp. 92-109

²⁵⁹ Además de su testimonio, vendrían a confirmar esta hipótesis Crónicas y Josefo, más semejantes entre ellos de lo que ninguno al texto masorético (Auld, G., *I and II Samuel: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011, p. 5). Entre los elementos especiales de la LXX con respecto al TM de Samuel, Tov (“The Nature of the Large Scale Differences Between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources, en A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. Leiden: Brill, 2003, pp. 121-144 (124-25)) menciona la versión significativamente más corta de la LXX para 1 Sam 16-18 o la edición paralela de la canción de Ana (1 Sam 2,1-10) que evidencia una distinta tendencia teológica.

forma distinta del antiguo libro de Samuel con respecto al TM²⁶⁰. Esta relación entre la historia textual del texto griego y del hebreo determinó que los estudios de crítica textual de la LXX se centraran especialmente en la recuperación de la forma más antigua y más cercana a la original griega, a través de la evaluación de las evidencias manuscritas. Sin embargo, el estudio de las evidencias manuscritas de la LXX a la luz de los hallazgos de Qumrán pronto demostró la dificultad de dicha tarea debido a la transmisión compleja del texto, sujeta también a corrupciones, recensiones y correcciones²⁶¹.

3.2.3.1. Recensión *kaige*:

Tanto en el libro de Samuel como en el de Reyes existen dos formas distintas dentro del texto griego. En su estudio de 1920, *The Septuagint and Jewish Worship*²⁶², Thackeray reconoció en la versión griega de Samuel-Reyes lo que pensó que se trataba de una traducción en dos etapas: una temprana, secciones **α** (1 Sam), **ββ** (2 Sam 1,1-11,1) y **γγ** (1 Re 2,12-21,29), y una tardía, secciones **βγ** (2 Sam 11,2-1 Re 2,12-21,29) y **γδ** (1 Re 22,1-2 Re 25,30)²⁶³. Esta sección tardía sería luego identificada por Barthélemy²⁶⁴ como una recensión de la traducción antigua griega en conformidad con un texto proto-masorético²⁶⁵; la recensión *kaige* constituiría así el primer intento por adecuar el texto antiguo de la LXX a la forma del texto hebreo corriente durante el siglo I e.c. en Palestina El uso constante del griego **ἐγώ** para traducir el hebreo *wəgam* fue lo que condujo a Barthélemy a darle el nombre de *kaige* por el que se

²⁶⁰ Piquer A., Torijano P., Treballe Barrera J., “Septuagint Versions, Greek Recensions and Hebrew Editions: The Text-Critical Evaluation of the Old Latin, Armenian and Georgian Versions in III-IV *Regnorum*” en H. Ausloos, J. Cook et al. (eds.), *Translating a Translation. The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism*. Leuven; Paris; Dudley: Uitgeverij Peeters, 2008, pp. 251-281 (280).

²⁶¹ Hugo P. y Schenker, A., *The Archaeology*, p. 5.

²⁶² Thackeray H.St. J., *The Septuagint and Jewish Worship*. London: Schweich Lectures, 1923 [1920].

²⁶³ Para Thackeray, el rasgo principal que caracteriza a la sección temprana es el uso del presente histórico (p.20). Para la tardía reconoce el uso “monstruoso” de **ἐγώ** antes de un verbo conjugado, recurso cuyo fin era preservar en el griego la distinción entre las dos formas para el pronombre de primera persona en hebreo, *ānokī* y *ānī* (p.23). A partir de este y otros ejemplos, Thackeray establece una relación entre la sección tardía (**βδ**) y Teodoción.

²⁶⁴ Barthélemy D., *Les devanciers d'Aquila*.

²⁶⁵ Treballe Barrera J., “Israelitización del texto proto-masorético”, p. 444.

conocería a partir de entonces dicha recensión. El siguiente paso consistió en rastrear el original griego de esa revisión *kaige*. El análisis del texto antioqueno o luciánico (LXX^l)²⁶⁶ reveló enormes similitudes con el texto *kaige*, lo que llevó a Barthélemy a concluir, primero, que no podían estar basados en dos traducciones distintas²⁶⁷ y, segundo, que en cuanto a relaciones de dependencia, el texto *kaige* era la revisión y el texto luciánico su fuente²⁶⁸.

A diferencia de Barthélemy, Cross, basándose en su análisis de 4QSam^a y en las lecturas proto-luciánicas que encontró en el manuscrito, postula que LXX^l está compuesto de dos estratos distintos; el primero contendría una revisión proto-luciánica de la antigua griega hacia un texto hebreo similar a 4QSam^a, mientras que el segundo correspondería a la revisión luciana propiamente dicha²⁶⁹. A favor de la Cross se posicionan investigadores como Shenkel²⁷⁰, quien partiendo de su teoría crítica analiza los libros de Reyes para resolver las diferencias cronológicas en las tradiciones textuales. Por su parte, Enmanuel Tov²⁷¹, retomando la idea de los dos estratos compositivos del manuscrito, se cuestiona si el más antiguo es en realidad una revisión Luciana; su respuesta es que el sustrato que Cross denomina como “proto-luciánico”

²⁶⁶ Antes de Barthélemy, Rahlfs, en su estudio *Lucians Rezension der Königsbücher*. Septuaginta-Studien 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1911. Segunda edición: Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965), había llegado a la conclusión de que LXX^B representaba el texto griego más antiguo mientras que LXX^l era producto de una redacción llevada a cabo por Luciano. Sin embargo, también reconocía la existencia de un material pre-luciánico, esto es, lecturas que no podían explicarse como cambios realizados sobre el griego del texto general, que reflejaba algunas variantes más antiguas.

²⁶⁷ Barthélemy D., *Les devanciers*, pp. 91-102.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 127.

²⁶⁹ Cross F. M., “The evolution of a Theory of Local Texts” en Cross, F.M. Cross y S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*. Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 306-320.

²⁷⁰ Shenkel, J.D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*. Harvard Semitic Monographs; Harvard: Harvard University Press, 1968. Ver también Lemke, W.E., “The Synoptic Problem in the Chronicler’s History”, *HTHR* 58 (1965), pp. 349-363; Klein, R.W., “New Evidence for an Old Recension of Reigns”, *HTHR* 61 (1968), pp. 492-495; y McCarter, P.K., *I Samuel*, p. 7.

²⁷¹ Tov, E., “Luciand and Proto-Lucian: Toward a New Solution of the Problem” en E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, vol. 72. Leiden: Brill, 1992, pp. 477-488.

es en realidad la antigua griega o un tipo de antigua griega, rechazando así la idea de una revisión proto-luciánica²⁷².

En todo caso, a la hora de intentar recuperar una forma textual sin recensiones, más cercana a la traducción original, es importante tener en cuenta que el texto antioqueno, a pesar de contener lecturas antiguas, es un texto editado y corregido, en parte en base al material hexaplárico, en parte para mejorar su legibilidad²⁷³. La propuesta de Piquer, Torijano y Trebolle Barrera²⁷⁴ para separar la recension de Luciano del material pre-luciánico, pone de relevancia la importancia de las versiones secundarias de LXX (especialmente la VL, Armenia y Georgiana), en la medida en que “secondary versions reflect the history of the Greek version and its recensions which, in turn, is a reflection of the plurality of Hebrew editions (...)”²⁷⁵

3.3. Fuentes:

Existe un consenso más o menos amplio –aunque no exento de polémica- de que pueden distinguirse tres fuentes anteriores a la edición final de los libros de Samuel²⁷⁶:

²⁷² *Ibid.*, p. 485.

²⁷³ Aejmelaesus A., “A Kingdom at Stake. Reconstructing the Old Greek- Reconstructing the ‘Textus Receptus’” en K. Voilila, y J. Jokiranta (eds.), *Scripture in transition: Essays on LXX, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in honour of Raija Sollano*. Leiden; Boston: Brill. 2008, pp. 355-368. Ver también Brock, S.P., “Lucian Redivivus: Some Reflections on Barthélemy’s Les Devanciers d’Aquila” en F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* 5, 1968 (Texte und Untersuchungen, 103, Berlín), pp. 176-181.

²⁷⁴ Piquer, A., Torijano, P., Trebolle, B., “Septuagint Versions, Greek Recensions and Hebrew Editions. The text Critical Evaluation of the Old Latin, Armenian and Georgian Versions in III-IV *Regnorum*”.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 256.

²⁷⁶ Tsumura T., *The First Book of Samuel*, 2007 (Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company), p. 12.

3.3.1. *Relato del Arca:*

Según Rost, 1 Sam 4-7,1 y 2 Sam 6, constituían un relato independiente en su origen que contaba la captura del arca por parte de los filisteos y su posterior traslado a Jerusalén. El autor de la “Historia de la Sucesión”, habría añadido esta fuente a su obra a partir de la adición de 2 Sam 6. Dado que Rost data la “Historia de la Sucesión” en época salomónica, concluye que el “Relato del Arca” tuvo que haber sido compuesto durante la monarquía temprana²⁷⁷. La propuesta de Rost tuvo una gran aceptación, aunque ha sido matizada por la mayoría de investigadores. Los puntos más cuestionados son los que se refieren a la extensión y a la datación del relato²⁷⁸.

Para Miller y Roberts²⁷⁹ era necesario añadir al texto de Rost uno que introdujera a los personajes y explicara la motivación detrás de la ira divina; la conclusión a la que llegan es que el relato de los hijos de Elí (1 Sam 2, 12-17; 22-25), sirve en parte a este propósito en la medida en que en la maldad de HofnÍ y Pinehás es la razón del descontento de Yahveh que condujo a la captura del arca. Sin embargo, seguiría faltando el texto de introducción a la figura de Elí, por lo que es probable que se perdiera. Sobre el final, Miller y Roberts opinan que el relato finaliza en 1 Sam 7, 1 y no en 2 Sam 6 y que los nexos identificados por Rost se deben más bien a la dependencia de 2 Sam 6 del relato temprano contenido en 1 Sam 4-7 (p.34-35). Con respecto a la datación, la narración pertenece al período entre la derrota de Ebenezer y las victorias de David, mucho más tardías. Para ellos, el verdadero protagonista del relato es Yahveh y no el arca, la cuestión no es el destino del arca sino las acciones de Dios sobre su pueblo. El problema teológico planteado por la derrota ante los filisteos y la captura del objeto sagrado habría propiciado el contraataque reflejado en la narración

²⁷⁷ Rost, L., *The Succession to the Throne of David*. Sheffield: Almond, 1982.

²⁷⁸ Para un análisis de las principales propuestas a favor y en contra de la hipótesis de Rost sobre el “Relato del Arca”, ver Eynikel, E.M.M., “The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6)” en J.C. De Moor y H. F. Van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000, pp. 88-107.

²⁷⁹ Miller, Jr, P.D. y Roberts J.J.M., *The Hand of the Lord: A Reassessment of the “Ark Narrative” of 1 Samuel*. JHNES; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977, p. 28.

de 1 Sam 4-7, contraataque que no habría sido necesario después de las victorias davídicas que por sí mismas reivindican la figura de Yahveh²⁸⁰. McCarter²⁸¹ está de acuerdo con el estudio realizado por Miller y Roberts y fecha el “Relato del Arca” en el mismo período de crisis, entre Ebenezer y las victorias de David. Sin embargo, a pesar de que también suscribe la nueva extensión, considera que 1 Sam 2,27-36 es un añadido deuteronomista tardío.

Cuando Van Seters se ocupa de 1 Sam 1-7 rechaza la idea de que los temas que contiene sean separados en dos bloques: la historia de Samuel y el relato del Arca y que se estudien como fuentes o tradiciones separadas; para él son piezas dentro del contexto más amplio de la “historia deuteronomista” y no dos documentos compilados y puestos en relación por parte de un editor (1997: 347 y 355). Argumenta además que, siguiendo la lectura en clave deuteronomista, el “relato del arca” estaría en relación con el exilio, “cuando realmente ‘se ha ido la gloria de Israel’” (p.352). Recientemente, Nihan y Noquet (en Römer, Macchi y Nihan 2004: 286). Entienden que el “Relato del Arca”, cuya extensión sería la propuesta por Miller y Roberts para su inicio y la de Rost para su final, dataría del reinado de Josías dada la presencia de elementos apologéticos relacionados con la figura de David, el carácter guerrero de Yahveh y la polémica ante las divinidades extranjeras, además de la ausencia de elementos deuteronomistas. Además, el hecho de que la figura de Samuel se encuentre ausente de la narración, reforzaría el carácter autónomo del relato. También reciente es la propuesta de Römer (2005: 95), quien, de manera similar a Van Seters, considera que el relato debería fecharse en una época tardía. Basándose en la similitud que existe entre el comentario de 4,21 (¡Se ha ido la gloria de Israel!) con la partida de la gloria del Templo en Ezequiel 8-10, entiende la historia del Arca como una prefiguración de la destrucción del Templo de Jerusalén.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.

²⁸¹ McCarter, P.K., *1 Samuel*, p. 23.

3.3.2. Historia del ascenso de David:

Es también Rost, dentro de su estudio sobre la “Historia de Sucesión”²⁸², quien plantea la narración contenida en 1 Sam 16- 2 Sam 5 como un relato originalmente independiente. En su intento por determinar si el “Relato de Sucesión” es una obra autónoma, Rost analiza los capítulos que se ocupan de las hazañas de David previas a su establecimiento como rey de Judá e Israel. Las diferencias que encuentra de estilo, estructura, y en la actitud del autor con respecto al culto, le llevan a la conclusión de que ambas narraciones no pueden unirse formando un complejo narrativo más grande dado que son obra de dos autores diferentes²⁸³.

Los puntos que más debate han generado entre los investigadores, que de manera general aceptan esta hipótesis, son los que se refieren a su contexto histórico de composición y su posible carácter compuesto, dada la disparidad del material que contiene. Investigadores como McCarter han propuesto una datación relativamente temprana para la narración²⁸⁴. Para MacCarter²⁸⁵, el relato fue compuesto en tiempos de David, poco después del desarrollo de una teología de promesa dinástica bajo Solomón y dirigido a los círculos conservadores del norte, que sospechaban del nuevo monarca. De este modo, la voluntad divina sirve de justificación para el ascenso de David y se disipa todo rastro de duda sobre su figura.

En contra de una datación demasiado alta para el relato encontramos estudios como el de Van Seters²⁸⁶, quien entiende que la narración no es una obra independiente en la medida en que se relaciona estrechamente con la historia de Saúl que le precede y que

²⁸² Rost L., *The Succession*, pp. 109-112.

²⁸³ Rost L., *The Succession*, pp. 109-115.

²⁸⁴ Entre los partidarios de una datación bastante temprana se encuentran también Vermeulen, quien propone el inicio de la dinastía davídica como fecha de composición, Weiser y Mommer, quienes fechan el relato en época salomónica, o Gronbaek, que lo sitúa en época de Roboán (Nihan C. y Noquet D., “1-2 Samuel” en T. Römer, J.D. Macchi y C. Nihan, *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2004, pp. 277-301 (286)).

²⁸⁵ MacCarter, P.K., *1 Samuel*, p.29.

²⁸⁶ Van Seters J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997, p. 270.

él considera que es obra del historiador deuteronomista. No niega, sin embargo, que el deuteronomista contara con una fuente anterior, pero sí rechaza la idea de que exista una narración como tal detrás del relato. De un modo parecido, Dietrich²⁸⁷ explica las inconsistencias presentes en la narración del ascenso de David como el resultado de la composición de un autor que tenía a su disposición un material previo que no había sido combinado hasta entonces. La fecha de composición más plausible para Dietrich es la del reinado de Ezequías, luego de la caída del reino del Norte en 722, ante la necesidad de explicar el paso de poder desde los bejaminitas (representados por Saúl) hacia los betlemitas (David). Define la intención detrás del relato como “prodavídica pero no propagandística”²⁸⁸ porque entiende, por un lado, que las figuras de Saúl y David no se presentan como arquetipos sino como seres humanos, matizados en sus características personales, y por otro, que los temas desarrollados en la narración no se refieren únicamente a cuestiones históricas sino también teológicas y éticas. Para Römer, la descripción extremadamente positiva de David que se encuentra en el relato es un argumento a favor de una datación josiánica; los escribas de Jerusalén habrían convertido esta historia del ascenso de David en una propaganda para legitimar el reinado de Josías, el “nuevo David”²⁸⁹.

3.3.3. *La Historia de Sucesión o la Historia Cortesana:*

La propuesta de Rost parte de la cuestión que plantea 1 Reyes 1 con respecto a quién habría de sentarse en el trono de David²⁹⁰. La respuesta a esta preguntara la localiza en el capítulo 2, en el momento en el que Salomón se erige como el único heredero de David: “Así, el reino quedó establecido bajo mandato de Salomón” (v.46)²⁹¹. A continuación añade 2 Samuel 11, 2- 12, 17a y 13-25 a modo de historia de fondo del futuro sucesor al trono, especialmente los capítulos 15-20 que se ocupan de las revueltas de Absalón y Seba y que él define como los antecedentes de la sucesión de

²⁸⁷ Dietrich W., *The Early Monarchy of Israel: The Tenth Century B.C.E.* Atlanta: SBL, 2007, p. 246.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 249.

²⁸⁹ Römer T., *The So- Called*, p. 95.

²⁹⁰ Rost L., *The Succession*, p. 68.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 70.

Salomón²⁹². De esta forma, para Rost esta fuente antigua estaría finalmente compuesta por 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2. La finalidad de la composición sería justificar y explicar el ascenso de Salomón al trono, de modo que Rost data su composición en época salomónica.

En torno a la propuesta de Rost, los investigadores han adoptado dos posturas generales: por una parte, la más mayoritaria está compuesta por aquellos que conservan la idea original de Rost de que 2 Samuel 9-20 y 1 Reyes 1-2 forman una unidad distinta, aunque proponen nuevas hipótesis acerca de su extensión, datación o finalidad²⁹³. Entre las revisiones a la narración de sucesión se encuentra la de Van Seters, para quien la narración de sucesión, que él prefiere llamar “Historia Cortesana”, ha de ser fechada en época post-exílica. Para Van Seters, el retrato negativo de David que aparece en la historia cortesana, y que contrasta tanto con la imagen davídica que recoge la historia deuternomista, respondería a un movimiento anti-mesiánico surgido en algunos círculos judíos del período post-exílico²⁹⁴. También Auld, en su libro *Kings without Privilege*, plantea la posibilidad de que el texto común de Samuel-Reyes y Crónicas haya sido ampliado en época tardía por los autores de Samuel²⁹⁵.

A pesar de que muchos investigadores han cuestionado recientemente las propuestas de Rost, sobre todo, como hemos visto, lo que respecta a la datación y la delimitación de su “Historia de la Sucesión”²⁹⁶, de manera general se sigue aceptando que los libros de Samuel son el resultado de la integración de varias colecciones de tradiciones y no la labor de un solo autor²⁹⁷, por ejemplo, utiliza las tres historias que relatan el modo en que Saúl se convierte en rey para demostrar que hubo fuentes antiguas en los libros de Samuel. Para él, la historia de la búsqueda de los asnos perdidos (1 Sam 10,16) y la

²⁹² *Ibíd.*, pp. 79-82.

²⁹³ Frolov S., “Succession Narrative: a ‘Document’ or a Phantom?”, *JBL* 12/1 (2001), pp. 81-104 (81).

²⁹⁴ Van Seters, J., *In Search of History*, p. 290.

²⁹⁵ Auld G., *Kings without Privilege: David and Moses in the story of Bible’s Kings*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.

²⁹⁶ Smelik K., “Eyewitness Accounts in the Book of Samuel? A Reappraisal” en K. Smelik y K. Vermeulen (eds), *Approaches to literary readings of Ancient Jewish writings*. Leiden, Brill, 2014, pp. 77-99. Ver también McKenzie 2010, 80.

²⁹⁷ Römer, T., *The So-Called*, p. 93.

del asedio del rey Nahash (1 Sam 10,27b, preservada sólo en 4QSam^a), están basadas en relatos antiguos y fueron editadas, junto con la historia de la ceremonia en que Saúl es elegido cuando Samuel echa la suerte (1 Sam 10, 17-27a), de forma que constituyeran un solo relato de la ascensión de Saúl en tres fases: privada, pública y militar²⁹⁸.

3.4. Composición:

La apariencia heterogénea de las narraciones que conforman los libros de Samuel hizo que desde muy temprano los investigadores abandonaran la idea de que se trataba de un texto unificado. Tan pronto como el siglo XVIII, pioneros como Eichhorn (*Einleitung in das Alte Testament*, 1780-1783) buscaron hilos argumentales dentro del texto de Samuel, influenciados por las investigaciones llevadas a cabo sobre el Pentateuco. Esta misma línea de estudio sería la adoptada por Thenius en su comentario de Samuel, ya en el siglo siguiente²⁹⁹ (*Die Bücher Samuels*, 1842). Dentro de esta tendencia, sería sin duda la obra de Julius Wellhausen la que ejercería una mayor influencia sobre la crítica posterior. Wellhausen identificó dos estadios / tramas coherentes dentro de Samuel: una temprana (1 Sam 9,1-10,16; 11; 13-14) que presenta una actitud positiva con respecto a la monarquía, y una tardía, de época postexílica (1 Sam 7-8; 10,17-27;12;15), influenciada por el Deuteronomio y contraria a la institución de la monarquía³⁰⁰.

El primer intento serio de establecer una conexión entre estos dos hilos narrativos y las fuentes J y E del Pentateuco fue llevado a cabo por Karl Budde en su comentario de 1902 (*Die Bücher Samuel*), donde asocia específicamente los dos estratos entre los que reparte el material de Samuel con las fuentes del Pentateuco J y E. Frente a la tendencia de extender las fuentes del Pentateuco más allá de Josué se elevaron voces como la de Rudolf Kittel³⁰¹. Para él, el material básico de los libros predeuteronomícos

²⁹⁸ McKenzie, S.L., *Introduction to the Historical Books*, 80-83.

²⁹⁹ Thenius, O., *Die Bücher Samuels*.

³⁰⁰ Provan, I.W., *Hezekiah and the Books of Kings. A contribution to the debate about the composition of the Deuteronomistic History*. Berlín; New York: De Gruyter, 1988, p. 160. También McCarter, P.K., *I Samuel*, p. 13.

³⁰¹ Kittel, R., *Die pentateuchisch Urkunden in den Büchern Richter und Samuel*, 1842.

de Samuel se formó a partir, no de la combinación de las fuentes del Hexateuco, sino a base de bloques muy variados como las historias de héroes o de reyes³⁰². Apoyándose en la tesis de Kittel, Gressman³⁰³ (*Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, 1921) propuso la hipótesis de que el libro de Samuel había crecido a partir de una variedad de unidades narrativas independientes que se combinaron editorialmente en una fecha tardía³⁰⁴ (McCarter 1980: 13).

En 1926 Leonhard Rost publica su estudio *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*³⁰⁵, en el que continúa el camino abierto por Gressman y defiende la naturaleza compuesta de los materiales antiguos de los libros de Samuel. A partir de criterios estilísticos y temáticos, Rost identifica en concreto dos unidades narrativas, un relato sobre el arca y una historia antigua acerca de la sucesión al trono de David, escritas ambas en una época cercana a la de David y Salomón³⁰⁶. A juicio de Rost, dichas obras narrativas no están superpuestas sino que son consecutivas, por lo que no considera justificada la división de los libros en estratos paralelos.

El estudio de Rost sería de enorme relevancia para la investigación sobre la composición de Samuel³⁰⁷. En su obra sobre la historia deuteronomista (1943), Noth está de acuerdo con la propuesta de Rost acerca de las fuentes antiguas de los libros de Samuel. Para él, el deuteronomista tuvo a su alcance una extensa colección de tradiciones sobre Saúl y David compiladas mucho antes y que incluiría una antigua tradición sobre Saúl y una historia acerca del ascenso de David y de su sucesión³⁰⁸. El impacto de la hipótesis de Noth sobre los estudios de Samuel provocó que se

³⁰² Eissfeldt, O., *Introducción al Antiguo Testamento*; Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000, p. 407.

³⁰³ Gressman, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, 1921.

³⁰⁴ McCarter, P.K., *I Samuel*, p. 13.

³⁰⁵ En inglés fue traducido bajo el título *The Succession to the Throne of David*. Sheffield: Almond, 1982.

³⁰⁶ Smelik, K., "Eyewitness Accounts", p.77.

³⁰⁷ "Thirty years ago it was all so simple. There was definitely a Succession Narrative, consisting of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2 (...) and it was evidently very early, the product of an eyewitness, or at least based on eyewitness testimony, and written at the court of Solomon, probably as Rost (1926) had said *ad maiorem gloriam Salomonis*" (Barton, J., "Dating the Succession Narrative" en J. Day, *In Search of Pre-Exilic Israel*. London; New York: T&T Clark, 2004, pp. 95-106 (95).

³⁰⁸ Noth, M., *The Deuteronomistic History*, p. 86.

impusiera ampliamente la idea de que los libros se habían formado a partir de una serie de tradiciones narrativas que sirvieron de base a un editor deuteronomista³⁰⁹.

A pesar de este consenso, la historia deuteronomista ha sido objeto de críticas en las últimas décadas, sobre todo con respecto a la presencia deuteronomista dentro de los libros de Samuel. La repercusión de los estudios de crítica textual de Samuel, que demuestran que el TM sufrió adiciones tardías que parecen reflejar la ideología deuteronomista y que están ausentes de los testigos griegos, no es sino uno de los muchos motivos que han llevado a los investigadores a preguntarse realmente si los elementos deuteronomistas son integrales a los libros de Samuel y a debatir la relación entre ellos y el resto de los que conforman la historia deuteronomista de Noth³¹⁰

³⁰⁹ Ver Historia del texto. Con respecto a mi posición acerca de la composición de la historia deuteronomista, ver 1.6.

³¹⁰ Para un estado de la cuestión actualizado, ver Edenburg C. y Pakkala J., (eds), *Is Samuel Among the Deuteronomists? Current View on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History*. Atlanta: SBL, 2013.

4. Libros de Reyes

4.1. Título y argumento:

Los libros de Reyes se ocupan de relatar la historia de la monarquía de Israel a partir de los últimos días del reinado de David. En la tradición judía, ambos libros era originalmente uno, tal como aparece en el Talmud, donde además se concede su autoría al profeta Jeremías³¹¹. Dentro de la tradición griega, los libros de Samuel y Reyes constituyen las cuatro partes de una misma obra conocida como Reinos, de modo que los llamados 3-4 Reinos corresponden a 1-2 Reyes.³¹²

El desarrollo del relato de la monarquía dentro de los libros de Reyes se estructura en torno a tres grandes bloques : el reinado de Salomón (1 Reyes 1-11), la historia del reino dividido (1 Reyes 12- 2 Reyes 17) y la historia del reino de Judá después de la caída de Israel (2 Reyes 18-25)³¹³.

4.1.1. El reinado de Salomón (1 Reyes 1-11):

Este primer bloque de capítulos se inicia con la narración de la transferencia del reino a manos de Salomón a la muerte de David (1 Reyes 1-2). La consolidación de su reinado tiene lugar a través del relato de su sabiduría (1 Reyes 3-4), la construcción del Templo (1 Reyes 5-8) y el recuento de sus riquezas (1 Reyes 9-10). A pesar de este retrato positivo, el final de la historia de Salomón está marcado por la desgracia: es condenado por seguir a los dioses de sus mujeres extranjeras (1 Reyes 11).

4.1.2. La historia del reino dividido (1 Reyes 12- 2 Reyes 17):

A la muerte de Salomón, el reino se divide en dos, el reino de Judá y el de Israel (1 Reyes 12). A partir de este momento, el texto bíblico alternará el relato de los

³¹¹ Cogan M., *1 Kings*. Anchor Bible vol. 10; New York: Double Day, 2000, p. 84.

³¹² *Ibid.*, p. 84.

³¹³ McKenzie S.L., *Introduction to the historical books*, p. 91.

monarcas de uno y otro reino siguiendo un orden cronológico que entrelaza ambos reinados: la fecha de reinado de un rey se cuenta en función de los años de reinado de su homónimo. La historia de cada rey³¹⁴ cuenta con una fórmula de entrada y cierre estereotipada; para los reyes de Israel, dicha fórmula suele contener el año de inicio del reinado en relación con el rey de Judá, el nombre del rey y de su padre, la duración de su reinado y una evaluación en términos religiosos, normalmente negativa. Con respecto a la de los reyes de Judá, suele recoger el año de inicio del reinado, el nombre del rey, la edad a la que comenzó a reinar el monarca, el nombre de la reina madre y una evaluación en términos religiosos, generalmente positiva. En cuanto a la fórmula de final de reinado, ambas son muy parecidas: aluden a la fuente en la que se encuentra recogido el resto de la información acerca del monarca, la frase “X durmió con sus padres” para referirse a su muerte, en ocasiones aparece el lugar de enterramiento, y el nombre del hijo que le sucede³¹⁵.

El final del reino de Israel se intuye a partir de estas fórmulas de condena y de un esquema de profecía-cumplimiento que amenaza con la extinción de las dinastías del norte³¹⁶.

4.1.3. Historia del reino de Judá a la caída de Israel (2 Reyes 18-25):

Una vez ha caído el reino de Israel (2 Reyes 17) , el segundo libro de Reyes se ocupa en exclusiva del reino de Judá. El destino que le depara al reino del sur no es mucho más alentador: a pesar de la evaluación positiva de las figuras de Ezequías (2 Reyes 18,1-2) y, sobre todo, de Josías (2 Reyes 22, 1-23,30), las desviaciones de Manasés (2 Reyes 21, 1-18), Joacás (2 Reyes 23, 31-35), Joacim (2 Reyes 23, 36-24, 7) y Joaquín (2 Reyes 24, 8-17) y Sedequías (2 Reyes 24, 18-25, 21) conducen irremediabilmente al exilio; al mando de la gente que permanece en Judá, Nabucodonosor deja a Gedalías (2 Reyes

³¹⁴ En el caso de Israel, Jehú no cuenta con ninguna fórmula regia mientras que en Judá es a Atalía a quien se le niega.

³¹⁵ Holloway S.W., “Kings, Book of 1-2” en R. Feldman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV. New York: Doubleday, 1992, pp. 69-83 (76).

³¹⁶ McKenzie, S.L., *Introduction to the historical books*, p. 95.

25, 22-26). Finalmente, el epílogo que cierra 2 Reyes recoge la liberación de Joaquín por parte del rey Evil-Merodac de Babilonia (2 Reyes 25, 27-30).

4.2. Historia textual³¹⁷:

Los textos masoréticos de los libros de Reyes están preservados en el Código de Aleppo y el Código de Leningrado y los textos hallados en Qumrán (4QKgs (4Q54), 5QKgs (5Q2) y 6QKgs (6Q4))³¹⁸. La LXX aparece atestiguada en el Código Vaticano (LXX^B), el Alejandrino (LXX^A), el Coislin (LXX^M), el Véneto (LXX^V) y los manuscritos luciánicos (LXX^L)³¹⁹. Los testigos latinos comprenden la Vetus Latina y la Vulgata, el arameo el Targum Jonatán y la Peshitta³²⁰.

4.2.1. Texto masorético:

El TM de Reyes, a pesar de presentar una importante cantidad de intervenciones editoriales, sigue siendo el principal testigo textual del libro de Reyes.

4.2.2. Qumrán:

Los manuscritos de Qumrán de los libros de Reyes, 4Q54, 5Q2 y 6Q4, sólo se conservan en pequeños fragmentos y, a diferencia de lo que ocurría con los testigos de Samuel, confirman la antigüedad de la tradición masorética de Reyes³²¹.

³¹⁷ Como en el caso de los libros de Samuel, me detendré únicamente en el TM, la LXX y los manuscritos de Qumrán.

³¹⁸ Cogan M., *1 Kings*, p. 85.

³¹⁹ Hugo P. y Schenker A., "5.2 Textual History of Kings", en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible* [En línea] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005020000> Fecha de última consulta: 01/04/2017

³²⁰ Hugo P. y Schenker A., "5.2 Textual History of Kings", en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible*. [En línea]. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005020000 Fecha de última consulta: 01/04/2017.

³²¹ Treballe Barrera J., "Qumran Fragments of the Books of Kings" en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden: Brill, 2010, pp. 19-40 (19).

4Q54:

Lo constituyen ocho fragmentos que contienen parte de 1 Reyes 7-8: -21; 25-27; 50-51; 29-31; 30-31; 31-42; 51-8,9; 16-18³²². Este manuscrito pertenece a la tradición proto-masorética: 4Q54 coincide con el TM de Reyes (y Crónicas) en contra de la LXX “in all the frequent and substantial variants that give the *Vorlage* of the Old Greek its very strong character”³²³. En total, 4Q54 coincide ocho veces y difiere cuatro veces del TM y ocho veces coincide y doce difiere de la LXX³²⁴.

5Q2:

Sólo se conservan tres fragmentos de la primera columna que contienen parte de 1 Reyes 1; 16-17; 27-37. Coincide con el TM y la LXX salvo en la ortografía³²⁵.

6Q4:

Lo componen aproximadamente dieciocho fragmentos conservados en papiro que contienen los siguientes capítulos: 1 Reyes 3, 12b-14; 12,28b-31; 22,28-31; 2 Reyes 5,26; 6,32; 7, 8-10; 7, 20-8,5; 9,1-2; 10, 19-21; no es posible identificar el contenido de los fragmentos 18 a 94³²⁶.

Con respecto a las similitudes y las diferencias: los fragmentos 1-9 coinciden con el TM; los fragmentos 10-16 muestran ciertas divergencias con respecto al TM. En 2 Reyes 7,8-5, el texto de Qumrán coincide en ciertos momentos con la LXX, la Siríaca y la Vulgata y es más corto que el TM³²⁷. Además, la recensión griega proto-luciánica podría reflejar un original hebreo cercano a la forma textual de estos fragmentos³²⁸

³²² *Ibid.*, p. 19.

³²³ *Ibid.*, p. 20.

³²⁴ Lange A., “5.3.1 Ancient and Late Ancient Manuscript Evidence”, en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible*. [En línea] Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005030100 Fecha de última consulta: 01/04/2017.

³²⁵ Treballe Barrera J., “Qumran fragments”, p. 24.

³²⁶ Treballe Barrera J., “Qumran fragments”, p. 25.

³²⁷ *Ibid.*, p. 25.

³²⁸ *Ibid.*, p. 25.

4.2.3. Septuaginta:

4.2.3.1. La LXX y el TM:

La Septuaginta es el único testigo textual de Reyes que se diferencia a grandes rasgos del TM, bien en todos los manuscritos o en parte de ellos³²⁹. Las discrepancias entre ambos son tanto de forma como de contenido:

Misceláneas:

corresponden a dos series de añadidos al segundo capítulo de 1 Reyes y que se ocupan del tema de la sabiduría de Salomón³³⁰. Estas adiciones consisten en las repeticiones de traducciones griegas que aparecen en otro lugar del texto; traducciones griegas distintas a las del TM que ocurren en otro sitio en el texto griego o no aparecen; y versos que no tienen contrapartida en el TM o el texto griego³³¹.

Duplicaciones:

Las duplicaciones en 3 Reinos repiten la información contenida en 1 Reyes 22, 41-51 sobre las actividades de Josafat en 3 Reinos 16, 28a-h, así como también 1 Reyes 9, 24 en el verso nuevo del mismo capítulo en 3 Reinos³³².

Versiones alternativas:

El relato de la LXX sobre Jeroboan y la división del reino (3 Reinos 12, 24a-z) ofrece una versión distinta y, en ocasiones, contradictoria, a la que aparece en el TM³³³.

³²⁹ Shenker A., "The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings" en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden: Brill, 2010, pp. 3-18 (3-4).

³³⁰ Tov. E., "Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions From Qumran and Elsewhere" en M. Karrer y W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*. WUNT 219; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, pp. 369-393 (374).

³³¹ Cogan, M., *1 Kings*, p. 171.

³³² Tov, E., "Three Strange Books", p. 374.

³³³ Holloway S.W., "Kings, Book of 1-2", p. 74.

Trasposición de versos de un lugar a otro:

Es el caso de 1 Reyes 3, 1 y 9, 16-17, que aparecen en LXX en 3 Reinos 5, 14a, o el de 1 Reyes 5,7-8 que aparece en 3 Reinos 5,1³³⁴.

Con respecto a las diferencias principales entre la versión de 1 Reyes y 3 Reinos, los especialistas han adoptado fundamentalmente dos posturas. La primera, entre cuyos representantes se encuentran Gooding³³⁵ y Talshir³³⁶, defiende que la LXX presenta una revisión midrásica del texto que ha llegado a nosotros como el TM de 1 Reyes³³⁷. También Tov, en su análisis de los libros de 1 Reyes, Ester y Daniel, concluye que los tres están basados en un texto semítico que sufrió una reescritura para ajustarse al TM³³⁸. La segunda, por el contrario, postula que 3 Reinos, en la gran mayoría de las divergencias que presenta con respecto a 1 Reyes, representa el texto más antiguo³³⁹. Para Trebolle por ejemplo, 3 Reinos representa un estado de composición anterior e independiente al TM³⁴⁰.

4.2.3.2. Recensión *kaige*:

Como en el caso de Samuel, y tal como he comentado antes, encontramos dos formas textuales griegas: la sección **yy** (1 Re 2,12-21,29) que constituiría la lectura más cercana al antiguo griego y la sección *kaige*, compuesta por el final de la sección **βy** (1 Re 2,12-21,29) y **yδ** (1 Re 22,1-2 Re 25,30)³⁴¹.

³³⁴ Tov, E., "Three Strange Books", p. 375.

³³⁵ Gooding, D.W., "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns", *Textus* 7 (1969), pp. 1-29.

³³⁶ Talshir, Z., *The Alternative Story of the Division of the Kingdom* (3 Kingdoms 12, 24a-z). Jerusalem: Simor, 1993.

³³⁷ Van Keulen, P.S.F., *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*. VT Sup 104; Leiden: Brill, 2005, p. 1.

³³⁸ Tov, E., "The Strange Books", p. 393.

³³⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁴⁰ Trebolle Barrera, J., "Redaction, Recension, and Midrash in the Book of Kings", *BIOSCS* 15 (1982), pp. 12-35.

³⁴¹ Vid. supra 2.3.1.

4.3. Fuentes:

En el libro de Reyes aparecen mencionadas tres fuentes fundamentales: El libro de los hechos de Salomón (1 Reyes 11,41), el Libro de las Crónicas de los reyes de Judá (1 Reyes 14, 29; 15, 7, 23; 22, 25; etc) y el Libro de las Crónicas de los reyes de Israel (1 Reyes 14, 19; 15, 31; 16, 5, 14; etc). También se presumen como fuentes, a pesar de no estar mencionadas en los libros, un conjunto de relatos y leyendas proféticas y archivos del Templo³⁴².

4.3.1. Libro de las Crónicas de los reyes de Israel y Judá:

A lo largo de los libros de Reyes, el autor deja entrever que hay mucho más por saber de los hechos de los reyes recogido en dos fuentes que denomina “Las Crónicas de los Reyes de Israel” y las “Crónicas de los Reyes de Judá” respectivamente. Cada archivo aparece introducido a través de unas fórmulas que no varían mucho de un reino a otro. Así, en el reino de Israel podemos leer: “todo lo que hizo” (1 Reyes 15, 31; 16,5, 14, 27; 2 Reyes 1,18; etc), o “(todos) sus hechos heroicos” (1 Reyes 16, 5, 27; 2 Reyes 10, 34; etc). Igualmente, para el reino de Judá, se utilizan frases como “(todo) lo que hizo” (1 Reyes 14, 29; 15, 7, 23; 2 Reyes 8, 23; etc), o “(todos) sus hechos heroicos” (1 Reyes 15, 23; 22, 46; 2 Reyes 20,20)³⁴³.

Se desconoce, sin embargo, la naturaleza de estos documentos, que se presumen similares a los archivos atestiguados en el entorno del Próximo Oriente³⁴⁴. Sobre su contenido, se puede intuir que recogían información acerca del ascenso y la muerte del monarca, campañas militares o la construcción de edificios³⁴⁵.

³⁴² Cogan, M., *1 Kings*, p. 89.

³⁴³ *Ibid.*, p. 90

³⁴⁴ Van Seters J., “Histories and Historians in the Ancient Near East: The Israelites” *Or* n.s. 50 (1981), pp. 137-85; *Ibid.*, *In Search of History*, pp. 292-303.

³⁴⁵ Holloway S.W., “Kings, Book of 1-2”, p. 71.

4.3.2. El libro de los hechos de Salomón:

A diferencia de lo que ocurre con los documentos sobre Israel y Judá, la fuente dedicada a Salomón resulta bastante más heterogénea. En ella encontraríamos “todo lo que hizo Salomón y su sabiduría” (1 Reyes 11,41): información y datos sobre la construcción del Templo (1 Reyes 6, 1-8, 66), inventarios (1 Reyes 7, 41-45), o historias legendarias acerca de su sabiduría (1 Reyes 3, 3-28; 4, 29-34; 9, 1-9).

4.3.3. Relatos y Leyendas Proféticas:

En los libros de Reyes aparece una gran variedad de profetas: Ahías (1 Reyes 11), el profeta anónimo de 1 Reyes 13, Jehú (1 Reyes 16, 1-7), Elías (1 Reyes 17-19; 21; 2 Reyes 1-2), otro profeta anónimo (1 Reyes 20), Micaías (1 Reyes 22), Eliseo (2 Reyes 2-9; 13-14-21), Jonás (2 Reyes 14,25), Isaías (2 Reyes 19-20) y la profetisa Hulda (2 Reyes 22, 14-20). Para explicar la diferente naturaleza de las historias proféticas de Reyes, Alexander Rofé³⁴⁶ propone una clasificación del material profético en tres grupos, que se corresponderían con el estadio de desarrollo del relato: el primero correspondería a la leyenda y recogería una historia sencilla acerca de un milagro llevado a cabo por un hombre de Dios³⁴⁷; por ejemplo, el milagro de la multiplicación del aceite que tiene lugar en 2 Reyes 4, 1-44. El segundo tipo estaría formado por “leyendas didácticas”³⁴⁸, caracterizadas por presentar rasgos de composición literaria difícilmente separables de la leyenda y cuyo objetivo es demostrar el poder de Yahveh, tal como ocurre en la curación milagrosa de Naamán (2 Reyes 5). Por último, las “parábolas”³⁴⁹ compondrían un conjunto de sin base legendaria alguna y caracterizadas por ser composiciones literarias sin base legendaria alguna; la mejor representante de este grupo es la historia del hombre de Dios de 1 Reyes 12, 33-13,32³⁵⁰.

³⁴⁶ Rofé, A., “The Classification of Prophetic Stories”, *JBL* 89 (1970), pp. 427-440; *ibid.*, *The Prophetic Stories*. Jerusalem: Magnes, 1988.

³⁴⁷ Van Seters, J., *In Search of History*, p. 303.

³⁴⁸ Rofé, A., “The Classification”, pp. 433-435.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 153-64.

³⁵⁰ Van Seters, J., *In Search of History*, p. 304.

4.4. Composición:

Como ocurre con el resto de los llamados “libros históricos” bíblicos, la hipótesis de la historia deuteronomista es la tesis mayoritaria utilizada para explicar la composición del texto de Reyes³⁵¹.

³⁵¹ Cogan, M., *1 Kings*, p. 96.

5. Los cuerpos femeninos en los libros de Samuel

Algunas de las mujeres que aparecen en los libros de Samuel tienen nombres propios: Betsabé, Tamar, Mical, Abigaíl y Ana. Otras permanecen en el anonimato: las concubinas de David, la mujer de Fineas y la pitonisa de Endor. He dividido esta presencia femenina en los libros de Samuel en tres tipos de cuerpos que se corresponden a las funciones fundamentales que pueden cumplir las mujeres dentro de las narraciones:

5.1 Cuerpos eróticos. Definidos por el deseo masculino: Betsabé y Tamar.

5.2 Cuerpos maternos. Definidos por su capacidad procreativa: Ana y Penina, la mujer de Fineas y Rizpá.

5.3 Cuerpos como herramientas políticas. Definidos por su función como instrumentos para el acceso masculino a un determinado poder: Mical, Abigaíl, las concubinas de David y la pitonisa de Endor.

5.1. Cuerpos eróticos:

5.1.1. Betsabé (2 Samuel 11,1-27) y Tamar (2 Samuel 13):

La historia del encuentro entre David y Betsabé (2 Sam 11,1-27) empieza por los ojos, no sólo los del protagonista sino también los del lector:

Una tarde, David se levantó de la cama y fue a dar una vuelta por el tejado del palacio, y vio a una mujer –una mujer muy hermosa- que se bañaba (2 Sam 11, 2).

Cuando la mirada de David se posa sobre el cuerpo de Betsabé, nos está indicando a los lectores cómo tenemos que mirarla nosotros. Si sabemos que Betsabé es una mujer muy hermosa es gracias a que la focalización del texto ocurre a través de la mirada masculina³⁵², mirada que nos invita a irrumpir en la intimidad de una mujer y a deleitarnos con la carne desnuda. En esta manera de mirar se establece un binomio claramente desigual. El hombre/David porta la mirada y es el elemento activo que proyecta su fantasía sobre la mujer/Betsabé, el elemento pasivo³⁵³.

La historia de Tamar (2 Sam 13,1-22) también se desencadena a partir del deseo que provoca en un hombre, su medio hermano Amón. Como Betsabé, Tamar es una mujer hermosa:

Absalón, hijo de David, tenía una hermosa hermana cuyo nombre era Tamar, y Amón, hijo de David, se enamoró de ella. (2 Sam 13, 1).

³⁵² Exum, C., *Plotted, shot and painted*, p. 27.

³⁵³ Como focalizador, la mirada de David cumple la misma función que la cámara dentro de una producción cinematográfica y tiene también las mismas consecuencias: la visión que impone descarna y cosifica a la mujer que contempla (Bal, M., *Reading Rembrandt. Beyond the Word-Image Opposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 142) Para la teoría sobre la mirada masculina vid supra. 1.6.1.

La belleza de ambas se presenta aquí como el detonante de los hechos que tendrán lugar en el texto. Idealmente, las mujeres encarnamos la belleza y se ha establecido una relación causal entre ésta y el amor masculino³⁵⁴. En una sociedad en la que dicha relación existe, el valor de las mujeres está determinado por su belleza hasta tal punto que hemos sido aculturadas para internalizar la perspectiva masculina como única forma de percibir nuestros cuerpos³⁵⁵.

De ahí la importancia de arreglarnos para gustar, para ser aprobadas por el deseo del otro, del que mira:

El deber estético de la mujer tiene el sentido de preparar su cuerpo (y su persona) esencialmente para el placer del otro (como destinatario), para lograrlo debe ser bella y atraerlo³⁵⁶.

Como prueba Athalya Brenner³⁵⁷, el mundo que refleja la Biblia hebrea no es ajeno a esa exposición del cuerpo femenino. A pesar de que los términos que expresan belleza en los textos bíblicos son iguales para referirse a hombres y a mujeres, cuando se emplean para describir a los personajes femeninos suelen estar relacionados con la atracción sexual y el matrimonio³⁵⁸. La belleza es el principal poder del cuerpo erótico en la medida en que atrae –aparentemente de manera irrefrenable– al sujeto

³⁵⁴ Dworkin, A., *Men possessing women*, p. 115

³⁵⁵ Friedrichson, B.L, y Roberts, T.A., “Objectification theory. Toward understanding women’s lived experiences and mental health risks” en *Psychology of Women Quarterly*, nº 21 (1997), pp. 173-206.

³⁵⁶ Lagarde, M., *Los cautiverios de las mujeres*, p. 235.

³⁵⁷ Brenner, A., *The Intercourse of Knowledge: On gendering desire and “sexuality” in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1996, p.41.

³⁵⁸ Avioz, M., “The motif of beauty in the Books of Samuel and Kings”, *VT*, nº 59 (2009), pp. 341-359 (345).

masculino: "Beauty in the Bible is sometimes a vulnerability, for powerful people go after beautiful objects"³⁵⁹.

En este caso, las bellezas de Betsabé y Tamar atraen a David y Amón, rey y príncipe de Israel respectivamente. Ambos ostentan un poder adicional al que de manera "natural" poseen como hombres.

La mirada masculina entendida como mirada sexualizada, es una herramienta eficaz de cosificación sexual y, en tanto que elemento activo, trae consigo una amenaza de acción y posesión³⁶⁰. De este poder de actuar y poseer que implica la mirada masculina se deriva que la apropiación física sea una de las consecuencias de la apropiación visual: el deseo de David se ha despertado en la contemplación y no duda en pasar a la acción.

Cuando se interesa por saber quién es esa desconocida a la que contempla, descubrimos que David no está solo. Ya no es un solo hombre el que se complace en observar el baño, el cuerpo, la mujer expuesta, sino varios. A pesar de que entonces sabemos que Betsabé es una mujer casada ("¿No es esta Betsabé, hija de Elián, la mujer de Urías, el hitita?" v.3), David ejerce su voluntad y la manda traer. Igual que David, Amón "necesita" traer a Tamar a su cama. La diferencia es que en esta ocasión, el hombre no ostenta el poder requerido para conseguirlo³⁶¹.

³⁵⁹ Frymer-Kensky, T., *Reading the women of the Bible: A new interpretation of their stories*. New York: Schocken, 2002, p.74. Citado en Avioz, M., *The motif of beauty*, p. 356, n. 75.

³⁶⁰ Devereaux, M., "Oppressive texts, resisting readers and the Gendered spectator: The 'New Aesthetics'" en P.Z. Brand y C. Korsmeyer (eds.), *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Pensilvania: Penn State University Press, 1995, pp.121-141 (130).

³⁶¹ A pesar de que el engaño es una característica reservada mayoritariamente a las mujeres (Fuchs, E., "Who's hiding the truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism" en A. Yabro (ed.), *Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, Chico, California: SBL, 1985, pp. 137-144 (137)), en la Biblia hebrea encontramos ejemplos de hombres que se valen de algún tipo de estratagema o mentira para conseguir sus objetivos ante personajes de mayor poder o influencia (Propp, W.H., *Exodus 1-18*. Yale: Yale University Press, 1964, p. 142). Por ejemplo, además del caso de Amón, encontramos a David fingiendo estar loco ante Aquis, rey de Gad, en 1 Sam 21, 14.

Si, como las leyes deuterónicas sobre la familia apuntan, tanto las hijas como los hijos se encontraban sometidos a sus padres en igualdad de condiciones³⁶², Amón no puede disponer de su hermana a su antojo a menos que su padre intervenga a su favor. La estrategia de Amón consiste en hacer creer a su padre que está enfermo³⁶³ para utilizarle como medio para alcanzar a su hermana y satisfacer su deseo. Sin embargo, a pesar de que Amón instrumentaliza a David, no le degrada; David tiene la autoridad y el poder suficientes para poner en marcha los acontecimientos de la historia cuando visita a su hijo y manda llamar a Tamar.

A diferencia de su relación con Amón, la de David y Tamar no es directa. En ningún momento Tamar es identificada como “hija de David” sino únicamente como “hermana de Absalón (2 Sam 13, 1 y 4) y “hermana de Amón” (v. 2). Además, el padre visita a su hijo enfermo pero sólo se comunica con su hija a través de un mensajero³⁶⁴. Como ocurre con Betsabé, las órdenes de David llegan a Tamar a través de una tercera persona y ella las obedece en silencio.

Betsabé y Tamar acuden a la llamada de David –el rey de Betsabé y el rey-padre de Tamar- y abandonan sus casas, conducidas a un espacio en el que su vida corre peligro (de muerte, de violación o de ambas): el exterior. Como constructo social³⁶⁵, el espacio es un sistema que refleja unas relaciones de poder que benefician a la clase y al género

³⁶² Carolyn Pressler, *The view of women*, pp. 85-86, enumera tres aspectos en los que los hijos y las hijas son iguales con respecto a sus progenitores: ambos deben obediencia a sus padres (Deut 21,18-21 y Deut 22,20-21); ambos deben guardar luto por sus padres (Deut 21,13); ambos son igualmente valiosos para sus padres, deducible de las amenazas prescritas en caso de desobediencia de las leyes (Deut 28,32,41; 28,53,56). Sin embargo, la asimetría entre los hijos y las hijas es evidente, por ejemplo, en la práctica de la herencia. A diferencia de los hombres, las mujeres no pueden heredar (Deut 25,5-10).

³⁶³ El tema de la enfermedad por amor, que tiene en la poesía amorosa egipcia un carácter más bien idílico, en esta escena “añade una nota negativa que va en aumento a medida que avanza la historia” (Conroy, C., *Absalom! Absalom!. Narrative and language in 2 Samuel 13-20*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006 [1976], p. 27). Sabemos que es una enfermedad fingida que sólo conduce a un acto de brutal violencia y odio.

³⁶⁴ Stiebert, J., *Father and daughters in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 62.

³⁶⁵ Jeffers, A., “Wicked witches of the West: constructions of space and gender in Jezreel” en M. K. George, *Constructions of Space IV: further developments in examining Ancient Israel's social space*. London: T&T Clark, 2013, pp. 76-91 (77).

dominante. El control espacial es sinónimo de poder para decidir qué sitio deben ocupar las mujeres y las funciones que deben cumplir en él.

El espacio en el texto bíblico es masculino y que las historias de violación tengan lugar fuera de las casas de las mujeres –es decir, de las casas de los hombres bajo cuyo cuidado se encuentran- sirve al propósito de justificar su confinamiento y la restricción de su libertad³⁶⁶; es un espacio que las mujeres habitan con permiso de los hombres.

En el caso de Tamar, el espacio que le corresponde al principio es el del interior de la casa paterna y, al final, el de la casa de su hermano Absalón. La historia de Betsabé es un poco más compleja. El hecho de que David pudiera verla desde las terrazas de palacio ha invitado a pensar que su baño tenía lugar al aire libre o, al menos, en un sitio especialmente visible desde el exterior. Esta idea es frecuente tanto en la interpretación bíblica como en las interpretaciones artísticas³⁶⁷; basta con mencionar obras como la de Memling (Fig.1), Paris Bordone (Fig.2) o Artemisia Gentileschi (Fig. 3), donde Betsabé parece ofrecerse al deleite de los observadores masculinos³⁶⁸.

A pesar de que podemos inferir que Betsabé se encuentra en la casa que comparte con su marido Urías, esta apertura al exterior juega en contra de Betsabé de dos maneras distintas: por una parte la convierte en presa del poder visual de David y, por otra, en víctima de las lecturas posteriores que la acusan de seductora:

It cannot be doubted that Bathsheba's action in bathing so close to the king's residence was provocative, nor can the possibility that the provocation was deliberate be discounted. Even if it was not deliberate, Bathsheba's bathing in a place so clearly open to the king's palace can hardly indicate less than a contributory negligence on her part³⁶⁹

³⁶⁶ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 209. Las historias a las que se refiere Fuchs son las de Dina (Génesis 34), la de la mujer del levita (Jueces 19) y la de Tamar (2 Sam 13).

³⁶⁷ Cheryl Exum realiza un análisis bastante completo sobre los modos de representación del tema del baño de Betsabé en el arte y el cine en su capítulo "Bathsheba Plotted, Shot and Painted" en *Plotted, Shot and Painted*, pp. 19-53

³⁶⁸ Vid. infra Capítulo 9, Apéndice.

³⁶⁹ Nicol, G., "Bathsheba, a Clever Woman?", *Expository Times*, n. 99 (1988), p. 360. Citado por Cheryl Exum, *Plotted, Shot and Painted*, p. 24.

Estas sospechas sobre las posibles y secretas intenciones de Betsabé se ven reforzadas por el silencio absoluto en el que tiene lugar su encuentro con David. Como cuerpo sin voz, Betsabé es vulnerable de convertirse en cómplice de un adulterio en tanto que desconocemos sus verdaderas motivaciones. Pero si, por el contrario, entendemos su silencio como la estrategia a partir de la cual el texto niega la subjetividad³⁷⁰ y cosifica al personaje, podemos señalarla como el Otro de la escena. Esta deshumanización de Betsabé es posible en la medida en que ha sido reducida a un cuerpo que puede ser penetrado y usado³⁷¹.

Cuando leemos en la escueta noticia “y yació con ella” (v.4) la apropiación física del cuerpo de Betsabé, desafiamos las interpretaciones románticas que han pretendido ver aquí un relato de deseo y seducción. El personaje femenino ha sido cosificado con el objetivo de ser usado como medio para un fin³⁷²; bien sea el de satisfacer a David a nivel de la fábula, o para enseñar el crimen de adulterio a nivel de la narración³⁷³, su mutismo refuerza su carácter de no-sujeto³⁷⁴.

Tamar, al contrario que Betsabé, tiene la posibilidad de dejarse oír en su historia. Siguiendo las instrucciones de David, acude a la casa de su hermano Amnón y le sirve. Todo el proceso es vigilado atentamente por Amnón, estableciéndose nuevamente una dinámica visual en la que la mujer es el objeto de la mirada del hombre: “Tomó la harina, la amasó, hizo bolas con ella y las hirvió delante de él” (2 Sam 13,8). Desde el

³⁷⁰ Utilizo el término “subjetividad” para referirme a las emociones y sentimientos de los personajes del texto. Ver supra. 1.6.3.

³⁷¹ Nussbaum, M., “Objectification”, p.270.

³⁷² La voz que no se escucha de Betsabé es su subjetividad silenciada y su individualidad perdida. Su llegar hasta David es un abandono de su autonomía y su tránsito hasta el territorio de los objetos, de la instrumentalidad. Siguiendo a Nussbaum (“Objectification”, p. 265), si bien se ha entendido que no toda instrumentalización es intrínsecamente degradante, es problemática en el momento en que se trata a alguien únicamente o sobre todo como un objeto. Como este análisis intenta demostrar, el personaje de Betsabé interesa a la historia solamente como objeto sexual.

³⁷³ Siguiendo a Bal (*Teoría de la narrativa*), el nivel de la fábula corresponde a los eventos que conforman la narración y a los actores en relación con dichos eventos, mientras que el nivel de la narración corresponde al agente narrativo.

³⁷⁴ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 134

lecho, él se recrea con la joven ocupada: guiados por sus ojos, los lectores asistimos al momento en que Tamar prepara cuidadosamente los alimentos.

El poder ejercido con la mirada no tarda en convertirse en poder físico. Amón despacha a todas las personas que le acompañan con el fin de quedarse a solas con Tamar y cuando le pide “comer de sus manos” (vv. 5 y 6) queda totalmente a su merced³⁷⁵. Amón la atrapa, la inmoviliza, y le pide que yazca con él. Pero Tamar se resiste:

“¡No, hermano!” le dijo. “¡No me fuerces, que tan cosa no ha de hacerse en Israel! ¡No cometas sacrilegio! Porque yo, ¿a dónde llevaré mi vergüenza? Y por tu parte, te convertirás en uno de los proscritos de Israel. ¡Habla con el rey! Él no me apartará de ti” (2 Sam 13, 12-13).

Sus palabras buscan hacer entrar en razón a su hermano ofreciéndole una alternativa para satisfacer su lujuria sin cometer sacrilegio³⁷⁶. Tamar apela al poder del rey³⁷⁷, como ya hiciera Jonadab, pero en esta ocasión Amón no tiene intenciones de seguir ningún consejo. Su súplica es ineficaz y su impotencia se ve subrayada por la ausencia de su nombre, que desaparece durante su intervención; a diferencia del resto de personajes, sus palabras sólo van precedidas del pronombre “ella”³⁷⁸.

³⁷⁵ Tribble, P., *Texts of Terror. Literary Feminist readings of Biblical narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 41

³⁷⁶ Existe un amplio debate acerca de lo que constituye un “sacrilegio” en esta narración. McCarter (*II Samuel*, pp. 323-4, n. 13) sintetiza el debate en cuatro puntos fundamentales: 1) Si las leyes que prohíben la relación entre hermanos (Lev 18,9,11) no se habían hecho efectivas para la época, el crimen de Amón consiste en la violación; 2) Si dichas leyes ya se conocían pero no eran efectivas en Jerusalén, el crimen sigue siendo el mismo; 3) Si las leyes eran efectivas pero sólo prevenían a un hombre de mantener relaciones sexuales eventuales con una mujer que se hallara en su casa, el crimen de Amón es el de no contraer matrimonio con Tamar; y 4) Si las leyes eran completamente efectivas, el crimen de Amón era tanto el incesto como la violación.

³⁷⁷ No se refiere a él como “padre”. Ningún lenguaje familiar les relaciona a ambos (Tribble, P., *Texts of Terror*, p. 42.)

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 46.

Finalmente, Amnón la hace suya a la fuerza³⁷⁹. Una vez ha ocurrido el rapto, el deseo que le embargaba se convierte en odio y la violencia sobre la víctima aumenta. Amnón le ordena que se marche pero nuevamente Tamar no está dispuesta a obedecer sin oponer resistencia. Para ella, el rechazo de Amnón es un ultraje mayor que la propia violación:

“¡No, hermano!”, le dijo. “Porque hacerme marchar es peor que lo que me has hecho” (2 Sam 16).

La principal preocupación de Tamar es que Amón no pretenda casarse con ella una vez ocurrido el ultraje; esto es, que la violación de la ley es para ella peor que la violación sexual. De esta forma, Tamar antepone la violación como “institución basada en el código de honor masculino”³⁸⁰ a la violación como experiencia. Aunque el texto nos permite escuchar a Tamar, cabe preguntarse si realmente es ella quien habla. Sus palabras no hablan de violencia física, del daño de su cuerpo y de su ser persona, sino de honor y vergüenza.

Si nos preguntamos con Spivak³⁸¹ si Tamar puede hablar, quizá nos encontremos respondiendo que su voz es una re-presentación, una estrategia, una alteración del narrador. E incluso si preferimos creer que es realmente Tamar quien habla, entonces su experiencia es una experiencia subordinada al discurso androcéntrico que dicta que su cuerpo y su sexualidad no le pertenecen.

A pesar de sus esfuerzos, sigue sin ser escuchada por su hermano. Un sirviente de Amón la obliga a salir y cierra la puerta a sus espaldas (v.18b); la violación no concluye

³⁷⁹ A pesar de que no existe un término en hebreo que pueda traducirse por “violación”, el hecho de que esta historia recoja explícitamente la ausencia de consentimiento por parte de Tamar y que insista en el uso de la fuerza por parte de Amón, ha permitido que se identifique en este relato un caso de violación. (Gravett, S., “Reading ‘Rape’ in the Hebrew Bible: A consideration of language” *JSOT* 28 (2004), pp. 280-1).

³⁸⁰ Fuchs, *Sexual Politics*, p. 216

³⁸¹ Spivak, G., “Can the subaltern speak?” en *Colonial discourse and Post-Colonial Theory: a reader*, P. Williams y L. Chrisman (Eds.), 1993, pp. 66-111.

con el acto físico sino que continúa a través de las humillaciones masculinas³⁸². Cuando atraviesa el umbral, Tamar ya no es una virgen hermosa sino que es un objeto usado y desechado. Pero no sólo Amnón la cosifica, sino que ella misma “abandona” su vida pasada para adentrarse en una “no-vida” nueva:

Tamar cogió cenizas y las echó sobre su cabeza. Rasgó la túnica larga que llevaba, colocó una mano sobre su cabeza y lloró a lo largo de todo el camino (v.19)

Así fue como Tamar vivió en casa de su hermano Absalón como una mujer desolada (v.20).

Los gestos de Tamar se ajustan al repertorio de comportamientos rituales de duelo típicos en el mundo semítico³⁸³. El conjunto de los rituales de duelo, además de transmitir la miseria por la que atraviesa el doliente y establecer una identificación temporal entre éste y el fallecido, sirve en ocasiones también para separar a una persona de su antigua identidad³⁸⁴. La hermosa virgen llamada Tamar “muere” en casa de su hermano; la persona que cruza el umbral es otra: sus vestiduras rasgadas y su cabello lleno de ceniza son una metáfora de la mujer desolada³⁸⁵ que habitará desde

³⁸² Lagarde y De los Ríos, M., *Los cautiverios*, p. 291.

³⁸³ Dichos comportamientos incluían el llanto, rasgarse las vestiduras o vestir tela de saco, sentarse o acostarse en la tierra, provocarse cortaduras en el cuerpo, ayunar o echarse polvo o ceniza sobre la cabeza (Thi Pham, H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. JSOTSup 302; Sheffield: Sheffield Academic Press 1999, p. 23). Encontramos ejemplos notables de estos gestos en el Ciclo de Baal (Tablilla 5 col. 6 y Tabilla 6 col.1) o en el libro de Job. También personajes como Josué (Jos 7,6) o David (2 Sam 1, 11), rasgan sus vestiduras en señal de duelo.

³⁸⁴ Saul M. Olyan en *Social inequality in the world of the text: the significance of ritual and social dimensions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 4, utiliza el ejemplo de la cautiva extranjera de Deut 21,12-13. Los ritos que tiene que llevar a cabo antes de contraer matrimonio con un israelita tienen como finalidad separarla de su antigua identidad y marcar el tránsito de su estatus de prisionera al de esposa de un israelita. Con respecto a Tamar, cabe también preguntarse si este cambio de identidad lleva consigo un cambio o una pérdida en su estatus social.

³⁸⁵ El verbo *šāmēm*, “estar desolado” suele utilizarse para hablar de la tierra abandonada. Cuando se refiere a una mujer es para indicar que carece de un compañero. (McCarter, K., // *Samuel*, p. 326).

entonces en la casa de su hermano Absalón: la violación ha dejado una huella indeleble en su cuerpo³⁸⁶.

Si en esta historia es Tamar la auténtica víctima, en la de Betsabé lo es su esposo Urías. A pesar de que Urías es inferior a David en tanto que súbdito, cuenta con una ventaja con respecto a Betsabé: su voz se deja oír, elevándolo a la categoría de sujeto. El diálogo como símbolo de poder nos indica en esta historia que, en la jerarquía de significados, el marido es más importante que la esposa. La relación entre marido y mujer es una relación de subordinación en la que los deseos y la voluntad de la esposa están sometidos a los del marido.

Como posesión del hombre, cualquier acto de adulterio se entiende como una violación de la propiedad y no como un acto de carácter sexual³⁸⁷ y, por este motivo, la víctima en los textos bíblicos es siempre el marido.

La victimización de Urías es posible gracias a su capacidad para dirigirse directamente a David y expresarse como sujeto. Al preferir desobedecer las órdenes del monarca antes que romper con el régimen militar de abstinencia sexual y gratificarse con los placeres del hogar³⁸⁸, Urías encarna al soldado perfecto, noble y leal, a la vez que despeja cualquier duda con respecto a su participación en el acto de adulterio. Es inocente de todo cuanto ocurre en el texto y va a morir presa de las maquinaciones de David. La injusticia cometida contra Urías se verá subrayada cuando Yahveh se pronuncie en contra de lo ocurrido por boca de Natán:

¿Por qué desprecias a Yahveh, haciendo aquello que él considera equivocado?
¡Heriste a Urías, el hitita, con la espada! ¡Tomaste a su esposa como tu propia esposa y le diste muerte con la espada amorrea! (2 Sam 12,9).

³⁸⁶ Lagarde y De los Ríos, M., *Los cautiverios*, p. 291.

³⁸⁷ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 129

³⁸⁸ McCarter, K., *II Samuel*, p.286, n.11

La ofensa grave de David consiste en haber arrebatado la esposa a un hombre y haberle dado muerte en consecuencia y la parábola, en la que la esposa es sustituida por una ovejilla, insiste especialmente en esta idea de pertenencia.

A pesar de que Urías es una figura vulnerable y menos poderosa que la de David, cuenta sin embargo con un estatus diferente al de Betsabé dentro del relato. Aunque finalmente muera a causa de un desequilibrio de fuerzas que convierten al monarca en el representante del poder absoluto³⁸⁹, Urías tiene la capacidad de decidir y actuar en consecuencia. La agencia, en tanto que prerrogativa política, también le es arrebatada a Betsabé. Sus acciones están supeditadas a la voluntad de David: acude a su llamado y entendemos que se marcha cuando se han visto satisfecho su deseo sexual.

Cuando muere Urías, sabemos que Betsabé guarda el luto correspondiente a su antiguo señor, pero tan pronto como el período de duelo pasa, David la toma como esposa. Nuevamente, Betsabé no participa como sujeto en la escena sino como un objeto cuya principal característica es la transferibilidad. En la medida en que no es propiedad de sí misma, pasa a ser la pertenencia de otro hombre sin que conozcamos su punto de vista.

Si bien hemos visto que Urías, en tanto que súbdito, es inferior a David, el rey, Betsabé es inferior a David en tanto que súbdita y a ambos hombres en tanto que mujer. Igualmente, Tamar es inferior a su padre-rey y a sus hermanos. Porque el encargado de llevar a cabo la venganza contra Amnón es Absalón. Si bien el texto no recoge los sentimientos de Tamar hacia Amnón, es bastante claro con respecto al odio que alberga por él Absalón³⁹⁰, lo que justifica su participación en la historia como protagonista. La intervención masculina, además, legitima el control del hermano sobre la hermana ante la incapacidad de ésta para defenderse a sí misma o para apelar

³⁸⁹ En 1 Sam 8, 1-22, cuando el pueblo de Israel pide a Yahveh un rey, el profeta Samuel advierte sobre el que parece el principal peligro que conlleva la institución de la monarquía: el de la apropiación. El rey del que habla Samuel puede convertir en esclavos de su voluntad a todos los israelitas y utilizarlos, como en este caso, para satisfacer todas sus demandas. El David que aparece en el relato de Betsabé es ese monarca con la libertad para actuar y ese poder de apropiación queda patente en el modo en que dispone, no sólo del cuerpo de Betsabé sino también de la vida de Urías.

³⁹⁰ “Absalón no dijo nada a Amnón, bueno o malo, pero le odiaba por haber forzado a su hermana Tamar” (v.22).

a las autoridades³⁹¹; la vulnerabilidad de la hermana determina la desigualdad que explica el dominio masculino dentro de las relaciones fraternales³⁹².

El resultado de la violación de Tamar son una serie de violentos sucesos que conducirán a la muerte de Amnón a manos de su hermano, a un conflicto armado entre Absalón y David y, finalmente, a la muerte del propio Absalón. Las acciones masculinas opacan la violencia cometida contra Tamar y a la luz de la rebelión de Absalón, el interés de su drama parece radicar únicamente en su función de justificación de la crisis política. Mucho menos importante o valiosa, su victimización la convierte simplemente en “catalizadora” del conflicto entre los hermanos en tanto que es el factor que determina la culpabilidad de uno y el heroísmo del otro³⁹³.

El único “poder” que ostenta Betsabé es el poder visual de su cuerpo, capaz de llevar a David a cometer adulterio. Para Mieke Bal³⁹⁴, el recordatorio de la muerte de Abimelec³⁹⁵ a manos de una mujer que inserta el autor en la historia de David y Betsabé salvaguarda la reputación de David al hacer recaer la culpabilidad sobre ella: es la mujer la que provoca la caída del poderoso rey.

Como Betsabé, Tamar es un cuerpo cuyo único poder real es el de su belleza, capaz de arrastrar a su hermano a cometer sacrilegio.

³⁹¹ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 223

³⁹² Dicha desigualdad se aprecia más claramente en la reacción de David cuando se entera de lo ocurrido. A pesar de que David, en tanto que encarnación de la autoridad máxima en la historia, debe ser el encargado de castigar al criminal, el amor por su primogénito provoca que se mantenga al margen. En armonía con el retrato de la relación entre padre e hija, las atenciones de David se limitan a Amnón y a su bienestar y sólo demuestra indiferencia hacia el futuro de Tamar.

³⁹³ E. Fuchs, *Sexual Politics*, p.201

³⁹⁴ Bal, M., *Reading Rembrandt*, pp. 238-42.

³⁹⁵ La historia de Abimelec aparece relatada en el libro de Jueces (8, 33-9,57). A la muerte de su padre Gedeón, Abimelec decide hacerse con el poder para gobernar sobre Israel y asesina a todos sus hermanos salvo al pequeño Jotán. Pasados tres años los habitantes de Siquén, instados por Yahveh, buscan vengar el crimen cometido contra los hijos de Gedeón y se enfrentan a las fuerzas de Abimelec. En su última campaña, Abimelec encuentra la muerte junto a la torre donde se habían refugiado los habitantes de Tebés, cuando una mujer arroja desde lo alto una piedra de molino que impacta contra su cabeza. A Abimelec aún le queda aliento para pedir a su escudero que lo atravesase con su lanza para que nadie pueda decir que ha muerto a manos de una mujer (v.54).

- El cuerpo erótico como prisión:

La principal cualidad del cuerpo erótico es su “belleza”, es decir, su atractivo visual. Lo primero que sabemos de Betsabé y Tamar es que son hermosas y que sus cuerpos atraen a la mirada masculina, que se dirige sobre ellos sin que exista una reciprocidad. Ninguno de los textos analizados habla sobre la mirada femenina; Betsabé no parece ser consciente de la presencia de David y Tamar, a pesar de encontrarse en la misma habitación que Amón, no le devuelve la mirada.

El ojo masculino penetra primero en la intimidad de las mujeres: mientras se bañan o mientras cocinan, él se recrea en su contemplación y las convierte en objetos sexuales que le pertenecen. Después viene la verbalización del deseo y el hombre hace traer a la mujer hasta su lecho. Esta capacidad de hablar contrasta con la incapacidad femenina de articular palabra; tanto Betsabé como Tamar acuden al llamado de David sin que escuchemos sus voces. A merced de los hombres, Betsabé y Tamar corren un riesgo real ya que su ser-para-otros cierne sobre ellas la amenaza de la apropiación física de sus cuerpos. En el caso de Betsabé, su encuentro sexual se resuelve rápidamente en el texto y ella tiene una oportunidad para sobrevivir en la narración al concebir un hijo de David. Por el contrario, a Tamar la vemos revolverse y la escuchamos suplicar antes de ser forzada y la vemos revolverse y la escuchamos suplicar una vez que ha sido violada. Lo único que consigue en su esfuerzo es que su violador la odie y la expulse, quizá como un mecanismo de inversión de la culpa.

Cuando el sirviente de Amón cierra la puerta tras Tamar, para ella ya no hay redención posible: al momento de abandonar la casa de su hermano no es más que una sombra desconsolada de sí misma. Ahora es una propiedad dañada con la que Amón, en contra de lo que dicta la ley, no pretende casarse para restituir su honor.

La violación anula por completo su capacidad de agencia y su cautiverio se materializa dentro de la casa de su hermano Absalón, encerrada y sola. Al habersele arrebatado la posibilidad de ser esposa y madre, Tamar no puede cumplir con sus expectativas genéricas:

Si la sexualidad permite a la mujer relacionarse con el hombre y a la vez le confiere una función en la historia, al tomar a la mujer, al poseerla de manera erótica, el hombre actúa y desvaloriza tanto las funciones y las posibilidades femeninas como a su cuerpo, a su persona y al género en su conjunto³⁹⁶.

- El cuerpo erótico como posibilidad:

Betsabé es capaz de hablar desde su cuerpo cuando sabe que está embarazada. En el acto de concebir, su cuerpo adquiere un nuevo estatus, el más importante al que podían aspirar las mujeres en el mundo israelita, el de cuerpo materno. Como hiciera David, ella manda a alguien a comunicarle al rey la noticia: “Envió a alguien a avisar a David. ‘Estoy embarazada’, dijo” (2 Sam 11,5); y sus palabras tienen el poder de poner en marcha la acción del relato.

El hijo que lleva en su vientre le da la oportunidad que no tuvo Tamar y David la toma como esposa a la muerte de Urías. Aunque vuelve a ser silenciada por el texto –sólo sabemos que guarda el luto correspondiente por su marido recién fallecido y que desconocemos sus sentimientos hacia David- su vida textual no ha acabado todavía. Cuando Yahveh castiga a David por haber tomado la mujer de otro³⁹⁷, muere el hijo fruto de su relación con Betsabé. El texto nos cuenta que, para consolarla, David yace con ella y vuelve a concebir. En esta ocasión es un niño amado por Yahveh.

La importancia de ese hijo, a quién Betsabé pone el nombre de Salomón –haciendo uso, una vez más, de ese poder que emana de la maternidad-, permite que volvamos a encontrarnos con ella en el libro de 1 Reyes³⁹⁸. Tanto Betsabé como David son muy distintos a como los presenta el libro de Samuel; el David sexualmente activo de 2 Sam 11 ha dado paso a un David impotente, incapaz de mantener relaciones con la “hermosa virgen” puesta a su disposición, y lo suficientemente frágil como para que

³⁹⁶ Lagarde, M., *Los cautiverios de las mujeres*, p. 286

³⁹⁷ En la parábola a través de la cual Natán da a conocer a David el enfado de Dios, queda bastante claro que a) el delito cometido se encuentra precisamente en haber tomado posesión de la mujer de otro hombre y b) el nivel de indefensión y cosificación de la mujer al compararla con una ovejilla cuya resistencia es inútil.

³⁹⁸ Este punto será ampliado en la parte del análisis correspondiente a los libros de Reyes.

sus hijos se disputen el trono, mientras que Betsabé ha adquirido presencia como sujeto en la narración.

Ante la amenaza de que Adonías se convierta en el nuevo rey de Israel, Natán advierte a Betsabé de que acuda a David para proteger su vida y la de su hijo Salomón. A pesar de que Natán marca las pautas para la intervención de Betsabé, en su boca las preguntas del profeta se convierten en un discurso más completo y enérgico. No sólo da detalles precisos de lo que está ocurriendo a espaldas de David, sino que insiste en pedir protección para ella y Salomón:

Entonces Betsabé se acercó a la habitación del rey. El rey era muy anciano y Abisag, la sunamita, le atendía. Betsabé se postró ante el rey. El rey preguntó: “¿Qué ocurre?”. Ella le dijo: “Mi señor, juraste por Yahveh, tú Dios, a tu sierva: ‘Salomón, tu hijo, reinará después de mí y se sentará en mi trono’. Y ahora Adonías se ha convertido en rey y tú, mi señor y rey, no te has enterado. Ha matado bueyes y carneros gordos y ovejas en gran cantidad y ha invitado a todos los hijos del rey y a Abiatar, el sacerdote, y a Joab, el comandante del ejército, pero no ha invitado a Salomón, tu siervo. Y tú, mi señor y rey, los ojos de todo Israel están sobre ti, para que les digas quién ha de sentarse en el trono de mi señor, el rey, después de él. (De otra forma) cuando mi señor, el rey, duerma con sus ancestros, yo y mi hijo Salomón seremos considerados traidores. (1 Re 1,15-21).

A pesar de que es necesario que Natán corrobore su petición, es ante Betsabé que David promete intervenir a favor de Salomón. Betsabé, quien se ha valido de palabras para defender la causa de su hijo, ya no es un cuerpo contemplado sino un actor más dentro de la escena; ha pasado de ser objeto sexual a ser la madre del rey³⁹⁹. Este cambio de estatus es el que explica que el derrotado Adonías, con el propósito de

³⁹⁹ “She has become the triumphant mother, whose son triumphs over the sons of David’s other wives...Thus, she has been transformed from sexual object to Queen Mother”. Bach, A., “Sings of the flesh: Observations on characterization in the Bible” en Alice Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible: a reader*. New York: Routledge, 1999, p.351-366 (362).

conseguir a Abisag como esposa, recurra a ella como mediadora ante Salomón. Su influencia se deja sentir en el lugar de honor que ocupa a la derecha de su hijo y en la deferencia con que éste la trata:

Entonces Betsabé fue hasta el rey Salomón para hablarle sobre Adonías. El rey se levantó al verla y se inclinó ante ella. Y se sentó en su trono e hizo traer uno para su madre y la sentó a su derecha (1 Re 1,19).

La maternidad le permite a Betsabé ocupar un lugar dentro de la acción. El control masculino sobre ella no ha cesado - no podemos olvidar que David se casa con ella sin tenerla en cuenta, que Natán debe intervenir para dar veracidad a sus palabras y que su nombre va invariablemente unido al de Salomón-, pero ahora se encuentra en una posición distinta a la que se encontraba al inicio de su historia. Su principal ganancia es, sin duda, la capacidad de hablar. Descubrimos a un personaje mucho más completo cuando somos capaces de escucharla y deja de ser sólo un cuerpo expuesto.

5.2. Cuerpos maternos:

5.2.1. Ana (1 Sam 1-2):

El libro de Samuel se inicia con el relato de una maternidad prodigiosa. En el conjunto de la Biblia hebrea, Robert Alter⁴⁰⁰ identificó una serie de elementos narrativos y de escenas recurrentes a las que llamó, siguiendo la estela de los estudios homéricos, “escenas-tipo”. Una de las más frecuentes es la que llama “escena-tipo de anunciación” (*annunciation type-scene*), que concierne al nacimiento del héroe bíblico y que está compuestas de tres elementos principales: la infertilidad inicial de la madre, la promesa divina de concepción y el nacimiento del hijo. Dado que el acontecimiento que introduce la historia de Ana no es otro que el nacimiento de Samuel, dicho relato se incluye dentro de esa categoría de escena-tipo.

⁴⁰⁰ Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, 2011, pp. 55-78

Según Alter, el uso de estas escenas tiene como finalidad orientar al lector sobre el significado y el tono del relato⁴⁰¹; en el caso del héroe, la escena de anunciación y el nacimiento milagroso nos prepara para el advenimiento de un personaje importante que cambiará o que incidirá de manera especial en la historia de Israel: la importancia del niño se enfatiza a través de la intervención divina que posibilita su concepción⁴⁰². De manera general, es una escena femenina, puesto que es el vientre de la mujer el que no da fruto⁴⁰³ y, sin embargo, una vez que ésta da a luz suele desaparecer del texto. Su participación en la historia, por tanto, se encuentra absolutamente subordinada a la de su hijo y a su papel de madre.

Lo primero que sabemos de Ana es que es una mujer infeliz porque es incapaz de tener hijos y su infertilidad la vuelve vulnerable ante los ataques de Penina, su rival fértil:

Ahora, cuando [Elcana]daba sus porciones a Penina y sus hijos, daba a Ana la misma cantidad; porque amaba a Ana, aunque Yahveh hubiera cerrado su vientre. Además, su rival solía provocarla, de modo que acababa quejándose de que Yahveh había cerrado su vientre. Año tras año, siempre que subían a la casa de Yaveh, [Elcana] hacía lo mismo y [Penina] la provocaba. Un día, cuando Elcana estaba llevando a cabo el sacrificio, [Ana] empezó a llorar y no quiso comer. Elcana, su marido, le dijo: “Ana, ¿por qué lloras? ¿Acaso no soy para ti mejor que diez hijos?” (1 Sam 1, 4-8).

Todo el relato se resuelve en torno a la maternidad, elemento vertebrador de la relación entre las dos mujeres y entre cada una de ellas y el marido. Hemos visto la importancia del cuerpo y la sexualidad en la configuración bíblica de la mujer; su

⁴⁰¹ Alter, R., “How convention helps us read: The case of the Bible’s Annunciation type-scene”, *Prooftexts*, vol. 3, n.2 (1983), p. 127.

⁴⁰² *Ibid.*, p.121.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 120.

camino está marcado en el texto desde el instante en que el hombre llama a Eva *hawwâ*, “madre de todo lo vivo”⁴⁰⁴.

No sólo la posibilidad biológica femenina para dar a luz sino también las necesidades propias de la sociedad androcéntrica israelita que refleja el texto, esto es, que nazcan hijos varones que perpetúen la genealogía paterna, provocan que la maternidad se convierta en el destino por excelencia para las mujeres y que el rol más relevante al que pueden acceder dentro de la Biblia hebrea sea el materno⁴⁰⁵.

Como concepto determinado históricamente⁴⁰⁶, la maternidad se ajusta a los intereses de los grupos sociales dominantes y, por esto, lo que nos encontramos dentro de la narración bíblica no es sino el reflejo de una conciencia masculina. A pesar de que el escenario que la mujer de Tecoa plantea a David es ficticio, su intervención pone de manifiesto la importancia que tiene para la sociedad israelita la maternidad: como viuda, su mayor preocupación es que no sobreviva el único hijo varón que le queda, puesto que con él se extingue el nombre de su marido (2 Sam 14,1-7). Al tener a la madre bajo su dominio, el hombre obtiene el control de sus hijos para asegurar, a través de ellos, su patrimonio y su paso a la posteridad.⁴⁰⁷

En la historia de Ana, la maternidad sirve a un discurso que insiste en la restitución exitosa del patrilineaje interrumpido y en la limitación de la mujer a su cuerpo procreador, mientras que silencia en gran medida la experiencia de las mujeres⁴⁰⁸. En los contextos de maternidad, el único sentimiento que se nos permite conocer es la angustia femenina por concebir, mientras que son ignorados otros aspectos de sus subjetividades como el miedo, el dolor, o la posibilidad de que la mujer no quiera ser

⁴⁰⁴ Vid. supra, n. 63.

⁴⁰⁵ Esther Fuchs (“The literary characterization of mothers and sexual politics in the Hebrew Bible” en A. Yabro Collins (ed.), *Feminist perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, California: SBL, 1985, pp. 117-136 (136)), se refiere al papel de madre como “the most exalted female role in the biblical narrative”.

⁴⁰⁶ Caporale-Bizzini, S. (Ed), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): una visión integradora*. Madrid: Entinema 2005, p.13.

⁴⁰⁷ Rich, A., *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra 1996 [1971], p. 114.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, pp. 64-65. En su libro, *Nacemos de mujer*, Adrienne Rich establece por primera vez la diferencia entre la maternidad como experiencia, esto es, la relación de la mujer con su capacidad reproductiva y sus hijos, y la maternidad como institución, que engloba la violencia y toda una serie de mecanismos cuya finalidad es controlar el potencial femenino.

madre. Por este motivo, no es de extrañar que Elcana no comprenda el sufrimiento de Ana y le haga saber que su amor por ella no depende de su capacidad reproductiva⁴⁰⁹; el anhelo de Ana va más allá del reconocimiento de su marido. Cuando la mujer de Fineas está a punto de morir en el parto, la mujer que le asiste le dice: “No temas, puesto que has dado a luz a un niño” (1 Sam 4, 20). Los padecimientos o el bienestar de la madre no interesan; nada es más importante que el cumplir con la función femenina por excelencia aportando un nuevo miembro, mejor si se trata de un varón⁴¹⁰.

La peor tragedia que puede ocurrirle entonces a la mujer bíblica es la de ser infértil. La esterilidad es un problema exclusivamente femenino⁴¹¹ y, como ocurre con Ana, la característica definitoria de las mujeres que la padecen. El único capaz de restituirles su capacidad generativa es Yahveh y sólo a través de su mediación se consigue la concepción anhelada. Precisamente, la única posibilidad que tiene las mujeres de relacionarse e interactuar con la divinidad es a través –o a causa- de sus cuerpos “enfermos”.

En el momento en que su desesperación alcanza el clímax, Ana toma la iniciativa y se presenta en el Templo para elevar una plegaria a Yahveh, convirtiéndose así en la primera mujer estéril que se dirige directamente a Dios⁴¹²:

Oh, Yahveh Sabaot,

Si tienes en cuenta la aflicción de tu sierva,

Si te acuerdas de mí y no olvidas a tu sierva,

Si le concedes a tu sierva descendencia,

Entonces yo te lo dedicaré todos los días de su vida:

⁴⁰⁹ Obviamente, puesto que con Penina ya se ha asegurado descendencia.

⁴¹⁰ Cabría preguntarse qué habría dicho la partera de haber sido una niña. De manera general, la Biblia hebrea no recoge historias sobre la relación entre las madres y sus hijas. Por ejemplo, es significativa la ausencia materna en las historias de la hija de Jefté, de Tamar o de Mical.

⁴¹¹ Raphael, R., *Biblical Corpora: Representations of disability in Hebrew Biblical Literature*. New York; London: T&T Clark, 2008, pp.57-58.

⁴¹² Fuchs, “The literary characterization of mothers”, p. 125.

No beberá vino ni bebidas fuertes,

Y ninguna cuchilla tocará su cabeza (1 Sam 1, 11).

Su petición es clara. Quiere un hijo, aun a costa de entregarlo a la divinidad para siempre. Al principio de su historia, se nos indica que Ana goza de las ventajas de ser madre: Elcana no sólo la favorece frente a Penina sino que también sabemos que la ama. La súplica que eleva a Dios refuerza, entonces, esa idea de que la maternidad es una rol femenino que ha de cumplirse, independientemente de la realidad concreta de las mujeres. Esta es, precisamente, una de las características principales de la maternidad en tanto que institución androcéntrica: se establece como “un estereotipo que unifica a todas las mujeres bajo una misma imagen”⁴¹³; la imagen de que ser madre es, más tarde o más temprano, el deseo de toda mujer.

En un contexto semejante, es imposible que exista la sororidad y entre Ana y Penina no hay entendimiento posible. El hecho de que la maternidad sea la única vía para obtener una cierta respetabilidad social provoca que las mujeres compitan entre sí y que los celos sean el elemento común en las historias de poliginia⁴¹⁴. Empero, que los celos sean el motivo por el que Penina atormenta a Ana sólo podemos inferirlo, puesto que el texto la silencia totalmente.

Al desconocer sus motivaciones, la actitud de Penina puede resultar mezquina e injustificada, erigiéndose como victimaria y eximiendo al marido de toda culpa. Al fin y al cabo, Penina también desea reconocimiento como madre, reconocimiento que le es negado en cada sacrificio cuando Elcana reparte las mismas porciones que le corresponden a ella a una mujer sin hijos⁴¹⁵.

Sin embargo, la situación de Ana está a punto de cambiar. Va a concebir pero no antes de que intervengan en el proceso tres figuras masculinas. En primer lugar, el sacerdote

⁴¹³ Moreno Seco, M. y Mira Abad, A., “Maternidades y madres: un enfoque historiográfico” en S. Caporale-Bizzini (coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es)*. Madrid: Entinema, 2005, p.19.

⁴¹⁴ Fuchs, “The literary characterization of mothers”, p. 131-2.

⁴¹⁵ Para Fuchs, (*Sexual Politics*, p. 64), la estigmatización tanto de la esterilidad como de la fertilidad natural, tal como aparece en las escenas de anunciación, tiene como finalidad cuestionar los derechos y privilegios que emanan de la maternidad.

Eli, quien opera a modo de oráculo; después Elcana, quien ha de mantener relaciones sexuales con ella a fin de que conciba y, finalmente, Yahveh, en quien descansa en última instancia el poder de la procreación. El cuerpo de la mujer se convierte así en un objeto reproductor sobre el que actúa no sólo el hombre sino también la divinidad. Finalmente da a luz a un niño al que llama Samuel, “puesto que se lo he pedido a Yahveh” (1 Sam 1,20)⁴¹⁶. Además del nombre, Ana proporciona a su hijo alimento (1 Sam 1,23) y vestidos (1 Sam 2,18).

El cuerpo de la madre como cuerpo para otro se materializa en ese darse al hijo: “La mujer carga el cuerpo de los otros desde su formación, hasta su muerte, lo cuida lo alimenta, lo purifica, con su propio cuerpo”⁴¹⁷. Es su benefactora, consolidando el derecho de sus hijos al bienestar a través de sí misma. Así, el hijo de la mujer de Fineas viene al mundo a cambio de la vida de su madre; el cuerpo de Ana se ofrece a Samuel como sustento, y Rizpá vela por los cadáveres de sus hijos, procurándoles cuidados a costa de su propia seguridad (2 Sam 1,10-14). Incluso las mujeres que cumplen con el papel de madre sin serlo, como es el caso de la niñera de Meribaal, corren riesgos a fin de poner a salvo a los varones a su cuidado (2 Sam 4,4)⁴¹⁸.

Después de todo, el valor de la madre depende de su descendencia. La última vez que se nos cuenta que Ana visita a Samuel, el sacerdote Eli bendice a ambos padres y Yahveh los recompensa:

Entonces Elí bendijo a Elcana y su mujer con estas palabras: “¡Que Yahveh te pague con descendencia de esta mujer en recompensa por el regalo que ha

⁴¹⁶ El autor hace aquí un juego de palabras con *šāl*, “pedir”, que culmina en los versos 27-28 con la frase *hû’ šāl’ûl lēyahweh*, “Está dedicado (Saúl) a Yahveh”. Dado que es imposible derivar el nombre de Samuel de *šāl’al*, se piensa que el autor construyó el relato del nacimiento de Samuel adoptando elementos de una historia sobre Saúl (McCarter, P.K., *1 Samuel*, pp.62 y 63).

⁴¹⁷ Largarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios de las mujeres*, p. 396.

⁴¹⁸ “Maternal protectiveness is normally dramatized when the child’s physical survival or well-being is endangered...Surrogate mothers figures, like governesses and wet nurses, are also portrayed primarily as protective” (Fuchs, E., “The literary characterization of mothers”, p.133). A este respecto, afirma Marcela Largarde (*Los cautiverios*, p. 400) que todas las mujeres son madres, independientemente de que hayan parido: “En el nivel real concreto, distinguimos a las mujeres-madres, en cambio, en un nivel teórico filosófico, no hacemos diferencia entre el grupo mujeres y el grupo madres ya que se funden en un solo grupo: todas las mujeres son madres, independientemente de que concreten la progeneritura”.

dedicado a Yahveh!” Entonces cuando Elcana regresó a casa, Yahveh favoreció a Ana de modo que dio a luz a tres hijos y dos hijas, mientras el niño Samuel crecía en presencia de Yahveh (1 Sam 2,20-21).

A pesar de que el premio es para Elcana⁴¹⁹ –“que Yahveh *te pague* con descendencia de esta mujer”- el texto reconoce la iniciativa de Ana y Dios la favorece.

El premio que recibe no es otro que más hijos, reincidiendo en el principio de que la maternidad como el estado ideal de las mujeres. Pero la maternidad que hemos visto beneficia, en primer lugar, al padre, después al hijo y, sólo en último término, a la mujer. Y una vez que ha cumplido con su función de dar a luz, de nutrir y proteger, desaparece. Es por este motivo que no volvemos a saber nada de Ana o de Rizpá.

- El cuerpo materno como prisión:

La maternidad como institución es una maternidad robada a las mujeres:

“Cuando pensamos en la institución de la maternidad...Nunca pensamos en las leyes que determinaron que fuésemos a parar a esos lugares, las sanciones que recaen sobre aquellas que quisieron vivir sus vidas de acuerdo a un plan diferente...No pensamos en el poder que nos fue robado y extirpado en nombre de esa institución de la maternidad”⁴²⁰.

En el relato bíblico, la maternidad se convierte en el destino al que deben aspirar todas las mujeres, incluso por encima de su propio bienestar físico o emocional⁴²¹. No existe

⁴¹⁹ “When the woman call for children is true that they aim at something for themselves- the joy and onour of motherhood. But their claim can never rival that of the husband, because they render themselves entirely subservient to it. Their joy is in giving birth to *his* children.” (Pedersen, J., *Israel: Its life and culture*. Atlanta: Scholars Press, 1991 [1926], p. 74).

⁴²⁰ Rich, A., *Nacemos de mujer*, p. 389-90.

⁴²¹ “Si la capacidad de dar a luz es un hecho biológico, la necesidad de convertirlo en un papel primordial para la mujer es cultural” (Saletti Cuesta, L., “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”, *Clepsydra*, n.7 (enero 2008), pp. 169-183 (175).

la posibilidad de que las mujeres bíblicas no deseen tener hijos; la ansiedad que evidencian (no sólo) los relatos de anunciación habla de la presión a la que se somete a los personajes femeninos para validarse a través de la maternidad.

También es revelador el hecho de que cuando la mujer no se convierte en madre, el autor suele terminar el relato de su vida haciendo hincapié en este hecho: es el caso ya visto de Tamar, quien una vez violada permanece desolada para siempre en casa de su hermano Absalón, o el que veremos más adelante de Mical, de quien el texto nos dice que permanece sin hijos hasta el final de sus días (2 Sam 6, 23).

Las mujeres son así instrumentalizadas, convertidas en objetos reproductores al servicio de un discurso masculino para nada interesado en la maternidad como experiencia femenina. Es por este motivo que la relación de la mujer con su potencial generador es inexistente. Sólo se visibiliza el cuerpo en su deficiencia, como cuerpo impotente sobre el que tiene que intervenir la divinidad, como ocurre en el caso de las escenas de anunciación, o como cuerpo-para-otro, entregado al hijo o a la labor de tener hijos, como ocurre con la mujer de Fineas o de Rizpá. En lo que respecta a los hijos, el poder de la madre es también muy limitado en tanto que los hijos pertenecen a Dios y, para cualquier propósito práctico, al padre⁴²². Yahveh no sólo tiene la última palabra sobre el vientre de la mujer sino que también puede privarla de sus hijos: el sacrificio de los hijos de Merob y Rizpá es llevado a cabo por David a causa de una terrible hambruna enviada por Dios (2 Sam 21,1). Es a Elcana a quien Eli desea que le sea reparada la falta de Samuel. Es por el nombre del padre que la mujer de Tecoa lamenta la amenaza que pende sobre la cabeza de su hijo.

Cuando deja de pertenecer a la mujer, la maternidad se convierte en una herramienta para constreñir y controlar sus impulsos y su subjetividad, al anular otras formas de entender lo femenino e insistir en la idea de que las mujeres sólo existimos maternalmente. Es precisamente por este confinamiento en un rol materno totalizador que las madre bíblica carece de la complejidad de la que hace gala su contrapartida masculina. Esto se explica porque el rol paterno no es el único que asumen los hombres, tal como le ocurre a David o a Saúl, sino que es un elemento más

⁴²² Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 64.

en la construcción general del personaje: “The parental role played by the father-figure, constitutes only one aspect in the character, one that contributes to the depth and many sidedness of his character”⁴²³. La mujer es sólo madre y, como tal, tiene una vida limitada y subordinada dentro del texto.

- El cuerpo materno como posibilidad:

A pesar de que el uso de la maternidad dentro del texto tiene como principal finalidad naturalizar y legitimar la dominación masculina (del padre y de Yahveh), es innegable la importancia de la figura materna en el desarrollo de la acción. En la medida en que las mujeres se empoderan a través de sus cuerpos una vez que asumen o pretenden asumir el rol materno, son capaces de tomar la iniciativa y contribuir de manera directa en el relato.

A pesar de que es Yahveh el único que puede abrir el útero infértil, la mujer sólo recupera su potencial reproductivo cuando actúa para revertir su situación⁴²⁴, consiguiendo además que la historia avance. Ana se acerca al templo sola, impelida por la necesidad de dirigirse a Dios, y somos capaces de escuchar su súplica entera. No es un recipiente pasivo; una vez que reconoce que el problema es que Yahveh se ha olvidado de ella, decide establecer una relación con él⁴²⁵ a través de un pacto: el hijo concedido le será devuelto a la divinidad. Sólo cuando Ana se resiste a la realidad de la infertilidad se inicia realmente el cambio:

Entonces Elcana conoció a Ana, su mujer, y Yahveh se acordó de ella. Entonces, cuando hubo pasado un año, Ana quedó embarazada y dio a luz a un hijo (1 Sam 1, 19-20).

⁴²³ Fuchs, E., “The literary characterization”, p.136.

⁴²⁴ Havrelock, R., “The Myth of Birthing the Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible”, *Biblical Interpretation* 16 (2008), p.165-66.

⁴²⁵ “From one perspective, barrenness can be read as a crisis of the male covenant, however, from another perspective it highlights the absence of relationship between a particular woman and God” (Havrelock, R., “The Myth of Birthing the Hero”, p.159).

Una vez que son madres, las mujeres bíblicas suelen tener el poder para ponerle el nombre a sus hijos y, de este modo, dejar constancia de sus experiencias vitales. El cuerpo de la madre deja de ser un espacio dominado para convertirse en un lugar de enunciación, de localización, cuando es la experiencia incardinada la que se transmite a través de la identidad del hijo:

La experiencia es la noción central que sustenta este proyecto [el empoderamiento de la subjetividad femenina]; la experiencia de las mujeres en la vida real que Adrienne Rich expresa tan vigorosa y bellamente en la idea de “política de localización”. La política de localización significa que el pensamiento, el proceso teórico no es abstracto, universalizado, objetivo ni indiferente, sino que está situado en la contingencia de la propia experiencia y, como tal, es un ejercicio necesariamente parcial...En el marco conceptual feminista, el sitio primario de localización es el cuerpo⁴²⁶.

A través de su decisión de llamar a su hijo Samuel, Ana garantiza la pervivencia de su lucha y la importancia de su participación en el proceso de la concepción. Y en el caso de la mujer de Fineas, el nombre de su hijo, Ichabod⁴²⁷, responde a la situación dramática que le toca vivir en el momento de dar a luz, parto que además supone para ella la muerte. La memoria de las mujeres queda asegurada en el momento de parir y su legado continúa a través de sus hijos⁴²⁸.

La fuerza de la iniciativa materna encuentra su expresión más dramática en la historia de Rizpá, en el segundo libro de Samuel (2 Sam 21, 1-14). A causa de una hambruna de origen divino, David decide dar muerte a todos los descendientes de Saúl. En total, son crucificados dos hijos de Rizpá, mujer de Saúl, Armoní y Mipibaal, y cinco de Merob,

⁴²⁶ Braidotti, “El sujeto del Feminismo”, p. 15-16.

⁴²⁷ McCarter (*I Samuel*, p.116), traduce el nombre como “Dónde está la Gloria”, y lo agrupa a una serie de nombres que reflejan un lamento por la ausencia de la divinidad.

⁴²⁸ Para Havrelock (“The Myth of Birthing the Hero”, p. 157), existe una correspondencia entre parir y dotar de un nombre al recién nacido y la conquista y el asentamiento en la tierra del héroe masculino, del mismo modo que el paso de la esterilidad a la concepción es equiparable, en tanto que acerca a la mujer a Dios, con las migraciones de los patriarcas.

hija de Saúl⁴²⁹. Una vez crucificados, los cuerpos no reciben sepultura y son abandonados en la montaña. En el más absoluto silencio, Rizpá inicia una vigilia cuya finalidad es proteger los cadáveres de sus hijos, pero también de los hijos de Merob; su rol materno no se agota en su propia descendencia sino que incluye a los hijos de otra mujer, demostrando así que la maternidad es mucho más compleja de lo que aparentemente es:

La maternidad no puede ser desarrollada por una sola mujer, es siempre una institución colectiva. La distorsión ideológica plantea que “madre sólo hay una”, pero nada más alejado de la realidad social...La maternidad es una institución compleja, desarrollada por varias mujeres a lo largo de la vida del sujeto de manera sucesiva y simultánea, y es específica para cada género⁴³⁰.

A través de su cuerpo de madre actúa: se viste de arpillera para evidenciar su luto, y se sienta en el risco, decidida a proteger los restos de los animales salvajes. Rizpá, como viuda sin hijos, sólo cuenta con su devoción y con el derecho de los muertos de obtener una sepultura digna⁴³¹; con su poderoso gesto, Rizpá llama la atención de los hombres acerca del correcto tratamiento que deben recibir los muertos⁴³², muertos que no sólo pertenecen a la comunidad sino también a la casa real extinta de Saúl. Se convierte en garante de la cultura y del orden:

A través de la maternidad, la mujer-madre es transmisora, defensora y custodia del orden imperante en la sociedad y en la cultura. Sin la concurrencia de la

⁴²⁹ El único que salva la vida es Meribaal, hijo de Jonatán, debido al juramento que se habían prestado él y David (2 Sam 21, 7).

⁴³⁰ Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios*, pp. 403-4.

⁴³¹ Exum, C., “Rizpah” *Word and World*, v. XIII, n. 3 (1997), p. 264.

⁴³² “Among most peoples of the Ancient Near East, burial was an especially sacred act; a disturbance or desecration of the burial place was considered a heinous act” (Cole, R.D., “Burial” en D.N. Freedman (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000, p. 203. En el primer libro de Reyes, por ejemplo, la amenaza que se cierne sobre Jeroboán, Ajab y sus respectivos descendientes una vez muertos, es permanecer insepultos a merced de los animales salvajes (1 Reyes 14, 11; 1 Reyes 21, 23-24).

madre no es posible la vida, pero tampoco la muerte, es decir, la sociedad y la cultura. Tanto los rituales domésticos o sociales, como los cuidados, están a cargo de las mujeres y forman parte de su condición histórica⁴³³.

Es suficiente la intervención de Rizpá para que David cambie de actitud y decida devolver no sólo los huesos de los sacrificados sino también los restos de Saúl y Jonatán, que permanecían todavía en Jabesh-Gilead.

La primera vez que Rizpá aparece en un relato, en 2 Samuel 3,7-11, no es más que un personaje-objeto sobre el que discuten dos hombres, Isbaal y Abner. Como mujer de Saúl, Rizpá es un peón en la luchas de poder que se suceden a la muerte del rey de Israel. Isbaal, el legítimo heredero al trono, acusa a Abner de haber tomado para sí a Rizpá:

Saúl tenía una concubina⁴³⁴, Rizpá, hija de Aia, e Isbaal, hijo de Saúl, dijo a Abner “¿Por qué has estado durmiendo con la concubina de mi padre?”. (2 Sam 3, 7).

La discusión entre ambos tiene su origen en el posible uso de Rizpá por parte de Abner en un movimiento político bastante frecuente; tal como veremos, en el contexto bíblico cualquier violación del harén real señalaba de manera inequívoca una

⁴³³ Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios*, p.390.

⁴³⁴ A pesar de que se habla de Rizpá de manera general como “concubina”, como es el caso, por ejemplo, de McCarter (*II Samuel*, p. 112) quien la define como “...a concubine, a slave woman attached to the house of Saul”, pero matiza diciendo que “...the fact that she had borne two sons to the King (21,8) made her an important figure in the royal household, as the present incident attests”), para Exum (“Rizpah” *Word and World*, v. XIII, n. 3 (1997), p. 260-268 (261), sin embargo, esto es una equivocación: “The English translation “concubine” is misleading in my opinion, since it suggests that Rizpah was not Saul’s lawful wife; the Hebrew term פגלש, however, refers to a legal wife of secondary rank. Rizpah, then, is a widow of the former king and a member of a divinely rejected house”. Enfrentadas ambas traducciones, descubrimos que la de McCarter lleva consigo aparejada una carga negativa que sólo se ve aliviada por el hecho de que Rizpá “ha dado al rey dos hijos”. Como el autor bíblico, el especialista sólo considera valioso al personaje de Rizpá en tanto que madre y no como esposa o mujer.

pretensión al trono⁴³⁵. Desconocemos la implicación de Rizpá en esta historia en la medida en que no dice ni hace nada. Como esposa de un rey derrotado y muerto su poder es inexistente y sólo cuando el texto nos la presenta como madre es capaz de incidir en los hechos y cambiarlos. A pesar de que la Biblia hebrea exalta un tipo de maternidad que sirve al propósito de los hombres⁴³⁶, las madres bíblicas encuentran el modo de trascender sus limitaciones y reclamar para sí no sólo una voz sino también la capacidad de intervenir en el devenir de la historia.

5.3. Cuerpos como herramientas políticas:

El cuerpo femenino puede utilizarse como medio para acceder a un determinado poder a través del proceso de cosificación que, como hemos visto, la convierte en un objeto que puede ser arrebatado, violado o intercambiado. En la medida en que los hombres asumen la responsabilidad de controlar la sexualidad femenina, el cuerpo de la mujer se hace vulnerable a sus luchas por el poder y el prestigio⁴³⁷. Si la víctima en las historias de adulterio son los maridos y en las de violación, los tutores masculinos es porque, como hemos visto, el uso y el abuso del cuerpo femenino es un motivo de conflicto entre los hombres en términos de derecho de propiedad y de honor. De hecho, la Biblia hebrea carece de un término y un verbo específicos para definir el matrimonio y, en su lugar, emplea un lenguaje de fuertes connotaciones mercantiles: usualmente leemos que un hombre “toma” o “entrega” a una mujer, no sólo cuando se trata del marido sino también cuando es su padre⁴³⁸, la autoridad masculina hasta el momento del “intercambio”. La principal motivación detrás del matrimonio puede ser

⁴³⁵ Vid. infra la violación de las concubinas de David por parte de Absalón (5.3.2.) y la disputa entre Adonías y Salomón por Abisag (6.1.3.). Para McCarter, “Here, as in the case of Adonijah and Solomon, a rival challenges a new king’s authority by claiming for himself a woman from the harem of the late king” (McCarter, P.K., *I Samuel*, p. 113.).

⁴³⁶ Es decir, aquella que tiene lugar dentro del matrimonio, consolida la autoridad paterna y el derecho de los hijos (siempre varones) a la seguridad (Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 90).

⁴³⁷ Stone, K., “Marriage and sexual relations in the World of the Hebrew Bible” en A. Thatcher, (ed.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 173-188 (179).

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 174-5.

económica, política o estratégica y siempre está estructurado de manera jerárquica; nunca una mujer es capaz de “tomar” para sí a un hombre.

Lo que caracteriza especialmente a este grupo de mujeres es, precisamente, su relación de conyugalidad (y de parentesco y conyugalidad) con personajes masculinos poderosos. Sólo la pitonisa de Endor no es una “esposa”, y su relación con el poder emana de su profesión como mediadora entre el mundo de los vivos y de los muertos.

5.3.1. Mical (1 Sam 18,20-21a, 22-27; 2 Sam 3, 13.16; 6, 16, 20-23) y Abigail (1 Sam 25, 2-25; 27-41, 26, 42-44):

El primer cuerpo revestido de interés político lo encontramos en la historia de Mical. Es la hija pequeña del primer rey de Israel y, a diferencia de lo que ocurría con Tamar, el texto no nos dice que es hermosa sino que está enamorada de David. Dentro de los textos narrativos bíblicos este es el único caso en el que se dice de una mujer que ama a un hombre, y este hecho no sólo indica la diferencia de estatus entre la princesa y David, todavía un joven pastor⁴³⁹, sino también la importancia de este sentimiento para el desarrollo de la historia.

El amor de Mical resulta extremadamente conveniente para los dos hombres del relato: en la cada vez más tensa relación entre el primer ungido y el aspirante al trono, Saúl ve en su hija una oportunidad para deshacerse de David y David para convertirse en yerno de Saúl:

⁴³⁹ En su estudio “The personal is political: covenantal and affectionate love (‘ĀHĒB, ‘AHĀBĀ) in the Hebrew Bible” (VT, vol. 52, 4 (October 2002), pp. 437-458), Susan Ackerman llama la atención sobre el hecho de que en los relatos sobre relaciones interpersonales entre miembros de distinto sexo, los términos ‘āhēb y ‘ahābā se utilizan siempre para describir el amor de un hombre hacia una mujer salvo en el caso de Mical (p.441). Esto es así porque la parte de la que se dice que ama (ocurre lo mismo en las relaciones entre la divinidad e Israel y los padres y los hijos) constituye el par jerárquicamente superior en la relación en cuestión. En el caso de Mical, Ackerman explica que “Crucial to recognize here is the position of status Michal holds at this point in the text in comparison to David. She is the king’s daughter, while he is a shepherd boy who has only recently entered into Saul’s service and whose fame is just beginning to grow” (p. 452)

Mical, hija de Saúl, se había enamorado de David, y cuando Saúl se dio cuenta, vio en esto una oportunidad. “Se la daré a él”, pensó. “Ella será una trampa para él y él caerá en las manos de los filisteos”. (1 Sam 18, 20-21^a).

Una vez que los sirvientes repitieron estas palabras a David [sobre la dote de cien prepucios de filisteos que pedía Saúl], David vio una oportunidad para ofrecerse como yerno del rey. (1 Sam 18, 26).

El mismo estatus de princesa que por un momento hace a Mical capaz de constituirse como sujeto gramatical del verbo “amar” la convierte en un instrumento muy valioso al servicio de las ambiciones masculinas. Su interés radica, pues, en el valor político que tiene en tanto que miembro de la casa real, sobre todo para David. En el contexto del ascenso de David de humilde pastor a rey, el apoyo de la princesa a su causa contribuye de manera simbólica a la legitimación de sus aspiraciones al trono, además de proporcionarle una aliada de excepción.

De igual manera, el matrimonio con Abigaíl le resulta a David enormemente conveniente. Como Mical, Abigaíl es una mujer relacionada con un hombre poderoso: Nabal, su marido, no sólo es rico sino también un miembro relevante del clan que controla Hebrón⁴⁴⁰ (1 Sam 25, 2-25, 27-41, 26, 42-44). Sin embargo, el papel de ambas mujeres está lejos de agotarse. Las dos todavía van a ayudar a la causa de David ejerciendo su autonomía y participando activamente en la historia.

La pasividad a la que había quedado relegada Mical, cambia cuando está en sus manos salvar la vida de David de la amenaza de su padre:

Esa misma noche Saúl envió soldados a vigilar la casa de David con el fin de darle muerte por la mañana; pero David había sido informado por Mical, su esposa. “Si no te salvas esta noche”, dijo ella, “serás asesinado mañana”, y bajó a David por su ventana. Cuando estuvo a salvo, Mical tomó un terafín y, colocándole una peluca de pelo de cabra en la cabeza, lo colocó en la cama y lo

⁴⁴⁰ McCarter, P.K., *1 Samuel*, p. 402.

cubrió con una sábana; entonces cuando Saúl envió soldados a arrestar a David ella les dijo que estaba enfermo (1 Sam 19, 11-14).

No se nos permite saber cómo se entera de los planes de Saúl, pero advierte inmediatamente a David del peligro que corre y le facilita la huida a través de la ventana. La figura de la mujer en la ventana es un motivo iconográfico muy frecuente en el arte y la literatura del Próximo Oriente Antiguo, relacionado con la sexualidad y la fertilidad femenina. Quizá, y como indican los textos, sea la misma Ishtar/Kilili, a la que llamaban la “reina de las ventanas”⁴⁴¹. En la historia deuteronomista también encontramos este tipo de representación femenina; además de Mical, el tema de la ventana aparece también en la historia de Rahab, la de la madre de Sísera (Jue 5, 28-30) y, como veremos, en la de Jezabel.

La ventana como espacio de conexión, no sólo entre el mundo natural y el sobrenatural, como atestiguan los ejemplos mesopotámicos, sino también entre el interior y el exterior, se convierte en una frontera cargada de significados y peligros, donde se materializan la incertidumbre de los encuentros y las amenazas de la penetración y de la transgresión. A través de las ventanas, las mujeres tienen acceso al espacio masculino del exterior, convirtiéndose por tanto en herramientas para la acción femenina⁴⁴².

En el caso que nos ocupa, la ventana proporciona a Mical la oportunidad de salvar la vida de David; siguiendo sus indicaciones, David sale fuera mientras que Mical se queda dentro, ganando tiempo para él a través de la estratagema del ídolo⁴⁴³. Mientras que David guarda silencio, Mical habla: con él, con los soldados y con Saúl cuando se da cuenta del engaño. Mical le asegura que ha actuado siguiendo las

⁴⁴¹ McCarter, P.K., *II Samuel*, p.172. Vid infra 6.1.9., p. 160.

⁴⁴² Aschkenasy, N., *Woman at the Window: Biblical tales of oppression and escape*. JSOTSup 338; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 16. Por ejemplo, en la historia de Rahab, su decisión de dejar escapar a los espías israelitas por su ventana le permite conservar la vida y pasar a formar parte del grupo vencedor.

⁴⁴³ Sobre los “terafín” ver K. van der Toorn, “The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence,” *CBQ* 52 (1990), 203–22 (203–4) y Benjamin D. Cox y Susan Ackerman, “Micah’s Teraphim,” *JHS* 12:11 (2012), 1-37.

órdenes de David pero, dado que el texto no recoge ninguna amenaza por su parte, es válido pensar que se trata de otra mentira.

En esta escena Mical es un personaje de enorme relevancia; es quien toma la iniciativa de salvar a David y de poner su agencia a su servicio, a pesar de que se enfrenta directamente a su padre al hacerlo. En tanto que su relación con David es perjudicial para los planes de Saúl⁴⁴⁴, Mical es entregada a otro hombre y alejada de la casa paterna.

Por su parte Abigaíl, de quien no sólo sabemos que es bella sino también inteligente, decide actuar para resolver el conflicto que la necesidad⁴⁴⁵ de su marido ha provocado con David:

Rápidamente Abigaíl tomó doscientos panes, dos pellejos de vino, cinco ovejas ya preparadas, cinco medidas de grano tostado, cien racimos de uvas pasas y doscientas tartas de higo, y poniéndolo todo sobre asnos dijo a sus siervos: “Id delante de mí que yo os seguiré”. Pero a su marido no dijo nada (1 Sam 25, 18-19).

No existen mediadores; ella es quien toma la iniciativa, dicta las órdenes y la que lidera el grupo que va al encuentro de David. Cuando está frente a él se postra en el suelo y toma primero la palabra:

“¡Sobre mí recaiga la culpa, señor!”, dijo. “Permite que tu sierva te hable! Escucha lo que tu sierva tiene que decir. Que mi señor no preste atención a ese hombre perverso, porque tal como dice su nombre, así es: su nombre es ‘Necio’ y la necesidad es con él. Y por mi parte yo, tu sierva, nunca vi a los hombres que enviaste.

Así que ahora, permite que este regalo que tu sierva ha traído a su señor sea repartido entre los hombres que te siguen (1 Sam 25, 24-27).

⁴⁴⁴ Al ser yerno del rey, David se convierte en un posible candidato en la sucesión del trono.

⁴⁴⁵ McCarter, P.K., *2 Samuel*, p. 296.

Hábilmente, Abigaíl transmite a través de sus gestos y sus palabras una condición de inferioridad que nada tiene que ver con la mujer que hemos visto hasta el momento⁴⁴⁶ y cuya finalidad es apaciguar el ánimo de David.

Recorre a la auto-humillación debido a que reconoce la amenaza que la ira de David supone para la casa de Nabal; tiene el suficiente sentido común y la astucia para demostrar respeto a un personaje que, si bien aún no ha sido investido como rey, tiene consigo el poder de un ejército de fugitivos armados⁴⁴⁷.

A continuación, además de satisfacer sus demandas de provisiones, Abigaíl le ofrece un consejo valiosísimo inserto en una profecía:

Entonces cuando Yahveh haga por mi señor todo el bien que ha prometido y te nombre príncipe sobre Israel, este no debe ser un obstáculo o un escollo para mi señor, que se haya derramado sangre en vano y que mi señor haya obtenido la victoria por su propia mano. Y cuando Yahveh haya hecho bien a mi señor, ¡acuérdate de tu sierva! (1 Sam 25, 30-31).

A través de Abigaíl, David no sólo evita incurrir en un delito de sangre sino que también aprende la lección que nunca tuvo la oportunidad de asimilar Saúl⁴⁴⁸: la

⁴⁴⁶ Bach, A., "The pleasure of her text", p. 108: "Calling herself "maidservant", *amateka* or *shiphateka*, synonyms delineating a lower-class woman of no power, Abigail reflects the opposite in her actions: the text has informed us that Abigail is a wealthy woman, and now we see her in charge, comfortably issuing orders, while at the same time deflecting male anger".

⁴⁴⁷ Sobre el uso de la auto-humillación, Mercedes García Bachmann (*Women at work in the Deuteronomistic History*. Atlanta: SBL, 2013, p. 147), afirma que "[It] is ideological because, first, the person who thus declares him/herself is in a social position close enough to the other one as to have to declare s/he is willing to be in an inferior position (otherwise there would be no need to assert it); secondly, biblical and extra-biblical examples point at many important characters thus debasing themselves, who are aware of the serious consequences a wrong movement on their side might bring, and speak not from literal position of slavehood, but with the intention of pursuing certain goals...The woman is in a humble position due to her need, while at the same time her need makes the strongest argument in her favor".

⁴⁴⁸ Es precisamente por su tendencia a actuar siguiendo sus impulsos y no de acuerdo a los planes de Yahveh que Saúl es rechazado: en 1 Sam 13 la orden que recibe Saúl es la de esperar por Samuel siete días en Gilgal para llevar a cabo los sacrificios pertinentes antes de entrar en batalla. Pasado el tiempo estipulado, y al ver que el profeta no aparece, Saúl decide llevar a cabo él mismo los sacrificios. En 1 Sam 15 Yahveh ordena a Saúl que ataque a los amalequitas y

importancia del autocontrol y la confianza en Yahveh⁴⁴⁹. Abigaíl no sólo procura alimentos para David sino que también contribuye a salvaguardar su vida futura como ungido de Dios. David reconoce en seguida el valor de la actuación de Abigaíl y la deja marchar en paz. Sin embargo, cuando Nabal escucha de los propios labios de su esposa lo que ha ocurrido, sufre un ataque y es Yahveh quien acaba con su vida unos días después. Cuando David se entera manda a buscar a Abigaíl para que sea su mujer y ella, postrándose una vez más, acepta. Al final del capítulo otra mujer se convierte también en esposa de David, Ahinoam, de la villa de Jezreel.

Nada más sabemos de Abigaíl hasta el momento en que David vuelve a necesitar de ella. Ocurre después de la muerte de Saúl cuando, a instancias de Yahveh, decide ir a Hebrón, en Judá, para ser coronado rey. Le acompañan Abigaíl y Ahinoam, representantes de dos pueblos de las colinas de Judá, al sur de Hebrón, y de las alianzas de David con la zona⁴⁵⁰. La última vez que encontramos el nombre de Abigaíl es en relación con los hijos de David nacidos en Hebrón; ella es la madre de su segundo hijo, Daluía⁴⁵¹.

Por su parte, Mical no vuelve a aparecer en escena hasta que a David se le presenta la oportunidad de ser proclamado rey de Israel. Dado que Mical todavía es hija de Saúl, su presencia no sólo legitima las aspiraciones de David al trono en tanto que yerno del rey fallecido, sino también su relación con las tribus del norte; ese el poder que todavía conserva el cuerpo de Mical y el motivo por el que David la hace traer de casa de su nuevo marido⁴⁵².

que les consagre al exterminio. A pesar de que Saúl pasa a todo el pueblo por el filo de su espada, perdona la vida del rey, Agag, y la del mejor ganado con el fin de sacrificarlo luego a Yahveh en Gilgal. En ambas ocasiones parece que Saúl cumple con los designios divinos pero no en el modo en que le son ordenados.

⁴⁴⁹ McCarter, P.K., *I Samuel*, p. 401.

⁴⁵⁰ McCarter, P.K., *II Samuel*, p. 84.

⁴⁵¹ McCarter (*II Samuel*, p. 101), defiende que la lectura correcta del nombre debe ser *dlwyh*, tal como demuestran la Septuaginta (*dalouia*) y el texto de Qumrán (*dl*), frente al texto masorético que recoge *kl'b*.

⁴⁵² Basándose en un estudio de las leyes mesopotámicas (Leyes de Eshnunna, Leyes de Hammurabi y la Tablilla A de las leyes asirias), Zafira Ben-Barack ("The legal background to the restoration of Michal to David" en D. Clines y T. Eskenazi, (eds.), *Telling Queen Michal's Story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 74-90) explica el segundo matrimonio de Mical y su posterior regreso con David como una práctica frecuente en Mesopotamia que se había extendido y puesto en práctica en Israel, al menos al

Al fin y al cabo, y tal como David se encarga de recordarnos, él pagó por ella el precio de cien prepucios filisteos. Mical es el premio a su hazaña y puede hacer uso de ella según convenga a sus intereses políticos; nada importan sus sentimientos que, a diferencia de los de Palti, su nuevo marido, son absolutamente ignorados en el texto.

David consigue el ansiado trono de Israel a la muerte de Isbaal (2 Sam 4,1-12) y consolida su reino conquistando la ciudad de Jerusalén (2 Sam 5,6-10), convertida a partir de entonces en su capital. Su siguiente movimiento consiste en trasladar el Arca de Yahveh a Jerusalén (2 Sam 6,1-19) mientras todo el pueblo lo celebra. Todo el pueblo salvo Mical, quien permanece dentro de su hogar mientras que todo Israel se regocija en la calle. Apostada en una ventana, se sitúa como focalizadora de la escena y es a través de sus ojos que vemos a David entrar triunfante con el Arca de Yahveh en la ciudad.

Es de nuevo a través de una ventana que Mical va a intervenir en la acción al ser capaz de adoptar la posición de sujeto de la mirada, desafiando así la costumbre androcéntrica de reservar a los hombres el poder de apropiación visual⁴⁵³. Es por este motivo que su mirada trae consigo una amenaza de acción. Mical está tan llena de resentimiento que sale al encuentro de David y le dirige, a la vista de todos, unas palabras cargadas de acritud:

¡Cómo se ha distinguido hoy el rey de Israel, haciendo alardes delante de las siervas de sus siervos como cualquier bailarín! (2 Sam 6,20).

Mical, que hasta entonces había sido llevada y traída en el más absoluto silencio, recupera de pronto su voz. Para ella, la actitud de David carece del decoro con que debería manejarse un rey y su orgullo la lleva a menospreciar al resto de mujeres de

principio de la monarquía. Consistía, a grandes rasgos, en permitir a la esposa de un hombre huido de su casa por causas de fuerza mayor a contraer segundas nupcias; si el primer marido regresaba a casa se encontraba en su derecho de reclamar a su mujer.

⁴⁵³ Por ejemplo, en la historia de David y Betsabé (2 Sam 11).

Israel con el fin de deshonrarle⁴⁵⁴. Sin embargo, a pesar de que David ha sido objeto de la mirada de Mical, su poder real⁴⁵⁵, el poder que ostenta como hombre y como rey, le protege de ser cosificado; a través de su respuesta reafirma como sujeto y restablece la jerarquía con tal rotundidad y hostilidad que, finalmente, la humillada es Mical:

“¡En presencia de Yahveh soy un bailarín!”, dijo David a Mical. “Bendito sea Yahveh, quien me escogió antes que a tu padre y toda su casa para coronarme príncipe de su pueblo Israel. Celebraré ante Yahveh, comportándome incluso más vergonzosamente que ahora, y me humillaré ante sus ojos. Y seré honrado por las siervas que has mencionado” (2 Sam 6,21-22).

Mical ya no puede decir ni hacer nada; su crítica, como el último llanto de Tamar, se pierde en la nada. La situación entre ambos ha cambiado ostensiblemente desde aquella ocasión en que Mical podía amar David y ayudarle a escapar. Muertos Saúl y Jonatán, Mical ya no es un instrumento político de valor; ahora no es más que la hija de un rey degradado y rechazado, totalmente subordinada a la figura de David.

La única posibilidad que le queda a Mical dentro de la narración es convertirse en madre, pero hasta eso le es arrebatado al final de su historia cuando leemos que va a permanecer infértil a partir de ese día. Si bien el origen de su infertilidad pertenece al territorio de las interpretaciones⁴⁵⁶, el hecho de que no tenga hijos supone la muerte

⁴⁵⁴ Estas mujeres están subordinadas no sólo a los hombres de Israel sino también a la pareja real (Exum, C., *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p.90).

⁴⁵⁵ “Male characters, like their female counterparts, may be objectified or even aesthetized (or eroticized). And they, like women, may also be portrayed in degraded or less than fully human ways. It is with respect to actual degradation that the asymmetry between men and women reappears...Even if men are portrayed in degrading ways, their real life power-as men-frequently shields them from actual degradation” (Devereaux, M., “Oppressive texts”, p. 130.).

⁴⁵⁶ Por ejemplo, McCarter (*II Samuel*, p. 187) sostiene que Mical no tiene descendencia debido a que David decide no mantener relaciones sexuales con ella. Por su parte, Lillian Klein (“Michal te barren wife” en A. Brenner (ed.), *Samuel and Kings. A Feminist Companion to the Bible* (Second Series). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp.47-64), sostiene que la infertilidad es un castigo de Yahveh por haber adorado ídolos (terafín) en su juventud. Sin embargo, resulta difícil atribuirle a un castigo divino debido a que no sólo no se menciona explícitamente a Yahveh, sino que en los casos particulares de infertilidad en la Biblia nada parece indicar que ésta sea el resultado de algún pecado o falta cometida por las mujeres (Baden, J.S., “The nature of barrenness in the Hebrew Bible” en C. Moss, y J. Schipper (eds.),

simbólica de Mical y su borrado definitivo del texto, lo que asegura, además, la ausencia de pretendientes saúlidas al trono y subraya el colapso de la casa de Saúl⁴⁵⁷.

5.3.2. Concubinas de David (2 Sam 15,16; 16, 21-22; 20,3);

Más vulnerables que Mical y Abigaíl son las concubinas sin nombre que aparecen en el segundo libro de Samuel. Tal como vimos que ocurrió con Rizpá en mitad de las disputas entre Abner e Isbaal, las concubinas se ven involucradas en un complot cuya finalidad es derrocar a David y que lidera su hijo Absalón. Cuando David se entera de las intenciones de su hijo, decide huir de Jerusalén llevándose consigo a todos los miembros de su hogar salvo a diez concubinas que “dejó atrás para proteger la casa” (2 Sam 15, 16). Si bien como integrantes de la casa real es probable que una las funciones de las concubinas fuera cuidarla y preservarla⁴⁵⁸, este puesto de responsabilidad política las convierte en piezas valiosas para el usurpador al trono. El primero en darse cuenta de la vulnerabilidad de las concubinas es Ahitofel, quien aconseja a Absalón:

“Ve donde las concubinas de tu padre, aquellas que dejó guardando la casa. Entonces todo Israel escuchará que te has vuelto odioso para tu padre, y todos los que están de tu parte ganarán fuerzas” (2 Sam 16, 21).

Disability Studies in the Hebrew Bible. New York; London: T & T Clark International, 2011, pp. 20-1). Comparto la idea de McCarter de que el origen de la esterilidad de Mical se encuentra en David, reafirmando en la idea de que las mujeres tenían poco o nulo control sobre su poder reproductivo.

⁴⁵⁷ Schipper, J., “Disabling Israelite leadership. 2 Samuel 6:23 and other images of disability in the Deuteronomistic History” en H. Avalos, S.J. Melcher y J. Schipper (eds.), *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, pp. 104-13.

⁴⁵⁸ “Royal houses are always in danger of being toppled by rebellion. Guarding the “house” is the life work of everyone born, married or brought into the royal house. That royal wife might be deputized to look after the royal house in the king’s absence is not without historical analogue. [The royal archives of Mari] contain extensive documentation of correspondence between Queen Sibtu and King Zimri-Lim about how to handle matters while the King was away in military campaigns”. Solvang, E.K., “Guarding the House. Conflict, rape, and David’s concubines” en M. Masterson y N. Sorkin (eds.), *Sex in Antiquity. Exploring gender and sexuality in the Ancient World*. New York: Routledge, 2015, p.56.

De manera inmediata se coloca una tienda en el techo del palacio y Absalón se acuesta con las concubinas ante los ojos de todo Israel (2 Sam 16, 22). A pesar de que la acción que lleva a cabo Absalón contra las concubinas se describe en el texto a través de un verbo, *bô*, que significa, entre otras cosas, “entrar” y que es distinto del lenguaje que aparece en historias como la de Dina o Tamar⁴⁵⁹, su comportamiento no puede ser entendido de otra forma que como una violación. A pesar de que el acto ha sido silenciado en el texto, es posible reinscribirlo si tenemos en cuenta, en primer lugar, los eventos que preceden a esta historia: toda la revuelta de Absalón tiene su origen en una violación, la de su hermana Tamar (2 Sam 13), y que la apropiación de Betsabé por parte de David es el motivo de la amenaza divina de entregar el harén real a otro hombre (2 Sam 12, 11-12); dos cuerpos eróticos abusados anteceden al drama de las concubinas. En segundo lugar, no es necesario que explícitamente se indique el uso de la fuerza física por parte del hombre para que podamos hablar de violación; la violencia va implícita en la cosificación y subyugación agresiva de la mujer conseguidas gracias a la desigualdad política existente entre los sexos⁴⁶⁰. Por último, es significativo que el uso de las mujeres como objetivos de violencia sexual en los conflictos era algo común en el entorno del Próximo Oriente y continúa de actualidad en nuestros días⁴⁶¹.

Absalón escoge subrayar su poder ante sus seguidores⁴⁶² y humillar y ridiculizar a David a través de una demostración de fuerza exclusivamente masculina:

Absalom's sexual activity with the concubines of his father constitutes a sort of message to other male Israelites, in whose eyes Absalom hopes to shame David by

⁴⁵⁹ Tanto la historia de Dina como la de la mujer del Levita y la de Tamar utilizan la forma piel del verbo *נָחַץ* (*innâ*), que significa “humillado” (Gravett, S., “Reading Rape”, p. 280.). A pesar de que no significa exactamente “violado”, supone que una persona ha sido tratada de manera inapropiada y, en consecuencia, ha sido degradada; ha sido abusada (Frymer-Kensky, T., “Virginity in the Bible”, en V.H Matthews, B. M. Levinson y T. Frymer-Kensky (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. JSOTSup 262; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 79-96 (87). Es probable que al tratarse de una violación de guerra no se considerara un abuso sexual sino un efecto inevitable del conflicto y fuera ignorada en consecuencia.

⁴⁶⁰ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 289. También: “El poder económico, social, cultural, es decir, el poder político de los hombres es convertido, mediante operaciones ideológicas, en poder físico” (p. 288).

⁴⁶¹ Solvang, E.K., “Guarding the house”, p. 50.

⁴⁶² *Ibíd.*, p.60. Además, es posible que buscara nuevos apoyos a partir de las redes políticas, económicas o familiares sustentadas a través de las distintas mujeres.

demonstrating publicly David's inability to control sexual access to the women of his household⁴⁶³.

Es la violación y no otro tipo de violencia la que permite a Absalón apropiarse del cuerpo femenino como símbolo del poder real; es un poder que posee y en su capacidad para poseerlo, lo gana, asegurándose una cierta legitimidad y estabilidad, necesarias para empezar su reinado.

Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos, la revuelta de Absalón acaba en fracaso y él encuentra la muerte a manos de Joab, comandante del ejército de David, y sus soldados. Mientras todos los rebeldes reciben el perdón de David en su camino de vuelta del exilio, a las concubinas les espera un triste destino al regreso del rey a su Jerusalén:

Cuando David llegó a su hogar en Jerusalén, tomó a las diez concubinas que había dejado guardando la casa y las puso bajo custodia, donde las proveyó de alimentos pero no las visitó más. Estuvieron encerradas hasta el día de su muerte, viudas mientras vivieron (2 Sam 20, 3).

La violencia sobre ellas continúa, esta vez en forma de rechazo y enclaustramiento. Como Tamar, han sido desvalorizadas a través de la apropiación erótica de Absalón⁴⁶⁴; y como a la misma Tamar y a Mical, a ellas también les espera un futuro de muertas en vida, anuladas para siempre todas sus posibilidades femeninas, gracias al ejercicio de la agencia y la voluntad masculinas.

⁴⁶³ Stone, K., "1 and 2 Samuel" en D. Guest, R.E. Gross y M. West (eds.), *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006, pp. 217-18. Recogido en Solvang, E.K., "Guarding the house", p. 61.

⁴⁶⁴ "The women who are sexually victimized...find themselves put out of the house. Their abandonment and rejection have recognizable roots in cultural, political, and religious assumptions about masculinity, purity, sexualit, shame, and power" (Solvang, E.K., "Guarding the house", p. 63.).

5.3.3. La pitonisa de Endor (1 Sam 28, 3-25):

En un escenario completamente diferente, la última mujer que nos ocupa no está definida por una relación familiar con alguno de los hombres del relato sino específicamente por su profesión. La historia comienza con una suerte de premonición de lo que va a ocurrir más adelante donde el autor nos informa de que el profeta Samuel ha muerto y que Saúl ha echado a los médiums y a los espiritistas⁴⁶⁵ de la tierra (1 Sam 28, 3).

Estos hechos cobran relevancia cuando enseguida descubrimos que la amenaza filistea se cierne sobre Israel y su rey es incapaz de consultar la voluntad divina, sea cual sea el medio empleado. En su desesperación, decide recurrir a la alternativa que él mismo ha convertido en ilegal, la nigromancia. Específicamente necesita “una nigromante”⁴⁶⁶ para que pueda preguntar a través de ella”, y sus siervos le cuentan sobre la existencia de la nigromante de Endor. La rapidez de la respuesta de los siervos de Saúl hace pensar no sólo que la profesión era reconocida sino también la calidad de la nigromante⁴⁶⁷.

Dado que él mismo prohibió las prácticas adivinatorias en Israel, Saúl debe disfrazarse para visitar a la pitonisa. En el peor momento de su declive como rey y como israelita, el texto nos descubre a Saúl como un hombre débil y un monarca deslegitimado,

⁴⁶⁵ En hebreo *’ôbôt* y *yiddē’ônîm*. Con respecto a estos términos se han propuesto distintas interpretaciones: que se refieran a la fosa, a las imágenes de los muertos, a los practicantes de la nigromancia o a los fantasmas de los muertos (Schmidt, B., *Israel’s Beneficient Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, p. 152). Aunque se desconoce el contexto ritual que dio origen a los términos hebreos, los numerosos estudios comparativos de las prácticas nigrománticas en el entorno próximo oriental indican fuertes similitudes entre ellas. A través de un análisis de diferentes textos concernientes al uso ritual de la “fosa” en las prácticas nigrománticas y de la Biblia Hebrea, H. Hoffner (“Second Millenium Antecedents of *’ôb*”, *JBL* 86 (1967), pp. 385-401), encuentra coincidencias, por ejemplo, en la preferencia por la noche como hora del día propicia para la consulta o la intención de hacer “subir” al fantasma desde el fondo de la tierra a través del ritual. Ver también Piquer Otero, A., “Who name the namers? The interpretation of necromantic terms in Jewish translations of the Bible” en A. Piquer Otero y P. A. Torijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scroll studies in Honour of Julio Treballe Barrera*, pp. 241-276, para un estudio de la recepción y la interpretación de los términos en las distintas versiones de la Biblia.

⁴⁶⁶ En hebreo *’ēšet’ôb*. McCarter (*I Samuel*, p. 420), define el término como “mujer que se comunica con los espíritus de los difuntos” y utiliza la palabra anglosajona “ghostwife” en su traducción.

⁴⁶⁷ Hamori, E.J., *Women’s divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and other arts of knowledge*. New Haven; London: Yale University Press, 2015, p. 117.

rechazado por la divinidad e incapaz de manejar sus pasiones. Es a consecuencia de esta impotencia que debe recurrir al engaño⁴⁶⁸ para conseguir tan ansiada conexión con Samuel; la nigromante es su última oportunidad de acceder al mensaje de Yahveh y es probable que su verdadera identidad la predispusiera en su contra. El primero en tomar la palabra es él, con una autoridad que le otorga la superchería: “¡Adivina para mí a través de un fantasma! Haz subir al hombre que yo te pida” (1 Sam 28,8). La nigromante responde con recelo porque es su vida la que está en juego y sólo cuando consigue que su cliente le prometa seguridad está dispuesta a llevar a cabo su trabajo. Cuando le pregunta a Saúl por el nombre del espíritu que debe conjurar y se da cuenta de que es el profeta Samuel⁴⁶⁹ se aterroriza y descubre la verdadera identidad del rey.

Es necesario que Saúl vuelva a tranquilizarla para que finalmente tenga lugar la aparición de Samuel:

“Veo a un dios” le dijo ella, “subiendo de la tierra”. “¿Cuál es su apariencia?”, preguntó él. “Un hombre erguido está subiendo”, dijo, “y está envuelto en una túnica”. Entonces Saúl supo que era Samuel y cayó rostro a tierra y le rindió homenaje (1 Sam 28, 13-14).

Después del reconocimiento de Saúl, la conversación entre él y Samuel tiene lugar sin que se haga ninguna mención a la nigromante, aunque es posible que ella sea el canal

⁴⁶⁸ Ver nota 360.

⁴⁶⁹ Los motivos por los que la nigromante se asusta y descubre a Saúl siguen siendo objeto de debate. Para McCarter (*1 Samuel*, p.421), la pitonisa se da cuenta de que es el rey disfrazado debido a la autoridad con la que le asegura que no se hallará culpa en ella por llevar a cabo la adivinación; por su parte, Blenkinsopp (“Saul and the Mistress of Spirits (1 Samuel 28, 3-25)” en P.R. Davies, A.G. Hunter (eds), *Sense and Sensitivity. Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 49-62 (56)) considera que su sorpresa se debe a que ha sido capaz de conjurar a Samuel, a pesar de que ella misma sabe que es un fraude. Siguiendo a Hamori (*Women’s divination*, p. 121), es posible considerar que la nigromante teme realmente a Samuel, para quien la adivinación era un pecado (1 Sam 15,23), y que es la petición específica de llamar al profeta, antiguo consejero del rey, la que delata a Saúl. Su lectura es posible ajustando la puntuación de וְתָרָא en el verso 12, tal como ocurre en el verso 5 donde leemos que Saúl está asustado (וַיִּירָא). La frase pasaría de ser “y la mujer vio a Samuel y gritó” a “y la mujer temió a Samuel y gritó” (הָאִשָּׁה אֶת-שְׁמוּאֵל וַתִּזְעַק) (וַיִּירָא).

a través del cual se proyecta la voz del profeta⁴⁷⁰. El mensaje divino que transmite Samuel es de condenación y castigo para Saúl: por culpa de su desobediencia no sólo ha sido abandonado totalmente por Yahveh sino que él y sus hijos encontrarán la muerte en la batalla contra los filisteos. Todas las fuerzas abandonan a Saúl, que se desploma en el suelo. Inmediatamente, la pitonisa se hace cargo de la situación:

Tu sierva te ha escuchado: puse mi vida en tus manos y seguí las instrucciones que me diste. Ahora, pues, escucha a tu sierva. Permite que te dé de comer; come y tendrás fuerzas para lo que se avecina (1 Sam 28, 21-22).

A pesar de que al principio se resiste, finalmente Saúl se convence de que debe comer y la nigromante sacrifica un ternero y se lo ofrece como alimento.

Desde el comienzo de la historia, el estatus de la pitonisa es ambiguo; desconocemos su nombre y sus relaciones familiares pero se presenta como una mujer independiente y capaz, como Abigaíl, de disponer de sus bienes a voluntad. Si bien sabemos que la nigromancia ha sido prohibida por Saúl, en ningún momento del relato se le condena por ejercer su profesión. Al contrario, es significativa la eficacia con la que consigue llevar a cabo la sesión adivinatoria, ya que es gracias a su agencia que el espíritu de Samuel es conjurado con éxito; hasta entonces, Saúl había sido incapaz de escuchar la voz proféticamente transmitida de Yahveh.

A las puertas de la muerte Saúl pierde sus privilegios [de género y de clase] ya que el abandono de la divinidad le condena al fracaso y a la soledad, convirtiéndolo en alteridad absoluta. Sólo el disfraz le permite jugar a ser alguien distinto, con voz y autonomía, pero cuando Samuel le condena sabemos que ya nada puede hacer por su propio destino. La pitonisa, por el contrario, adquiere autoridad a medida que se

⁴⁷⁰ La LXX utiliza el término *εγγαστρίμυθος* para referirse a la práctica nigromántica. Literalmente significa “hablar desde el estómago”, ventrílocuo. De alguna manera el nigromante debía proyectar la voz durante el ritual (Blenkisopp, “Saul and the Mistress of the Spirits”, p. 56).

reafirma como sujeto. Sin abandonar nunca la cautela⁴⁷¹ toma el control cuando Saúl se desploma sobre el suelo.

Si bien su cuerpo como medio de conexión entre un mundo y otro es su herramienta de trabajo, nunca es un objeto pasivo. Tampoco cumple un único rol en la historia. Igual que Abigaíl, la pitonisa no sólo ofrece al protagonista conocimientos del porvenir sino que también lo provee de alimento. Parece que la función de nutricia suele acompañar a las mujeres sea cual sea el papel que cumplen en la narración.

- El cuerpo - herramienta como prisión:

Gracias a la jerarquía de género que permite que el cuerpo femenino sea una posesión masculina⁴⁷², es posible que las mujeres sean utilizadas con otros fines además de los eróticos. El matrimonio facilita este tipo de instrumentalización en la medida en que es un acuerdo que no sólo afecta a los cónyuges sino también a sus familias, sobre todo económicamente⁴⁷³; y cuando la mujer se encuentra relacionada con algún tipo de poder real, se convierte en la objetivo perfecto de la ambición masculina. No es de extrañar entonces que Mical sea cosificada tanto por su padre, que pretende usarla como trampa para David, como por David para convertirse en yerno del rey y posible heredero al trono. Su transferibilidad se ve subrayada cuando David recuerda a Abner el precio que tuvo que pagar para hacerla suya:

David envió emisarios a Isbaal, hijo de Saúl, diciendo: “Devuélveme a mi esposa Mical, a la que desposé por cien prepucios filisteos” (2 Sam 3, 14).

⁴⁷¹ Al comienzo del relato se muestra recelosa de llevar a cabo el ritual debido a la prohibición de Saúl y al final, como Abigaíl, utiliza el término “sierva” para referirse a sí misma cuando habla con él (ver nota 108).

⁴⁷² “La obediencia, la sujeción y la pertenencia –ser de–, caracterizan políticamente a la esposa a partir de su dependencia vital al esposo”. Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 455.

⁴⁷³ Pressler, C., “The ‘Biblical view’ of marriage” en, L. Day y C. Pressler (eds.), *Engaging the Bible in a gendered world: An introduction to feminist biblical interpretation in honor of Katherine Doob Sakenfeld*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2006, pp. 200-211 (206-7).

Antes incluso de conocer a Abigaíl sabemos que Nabal, su marido, es un hombre muy rico y relevante en Carmel; sólo después el texto nos informa de que Abigaíl es tan hermosa como inteligente.

En el momento en que David se entera de que Nabal ha muerto envía mensajeros para recoger a Abigaíl y hacerla su mujer. A pesar de que el texto no indica que ninguno de los dos heredara los bienes de Nabal⁴⁷⁴, el provecho que obtiene David de su matrimonio con Abigaíl –y con Ahinoam– tiene forma de alianzas con los pueblos del sur, muy convenientes cuando se hace coronar rey de Judá en Hebrón (2 Sam 2, 1-11).

La violencia es el otro medio posible de instrumentalización del cuerpo femenino con el propósito de incidir en y dañar el honor y el prestigio masculinos. Es como arma de guerra que Absalón recurre a la violación de las concubinas. A través del contacto sexual, el usurpador envía un mensaje de poder en relación a David: Absalón se ha apropiado de las mujeres de David, símbolos de la casa real, exponiendo su impotencia como rey y como hombre. El potencial de este tipo de actos para generar conflictos es verbalizado en el diálogo que mantienen Isbaal y Abner sobre el cuerpo de Rizpá. La acusación de Isbaal provoca una inmediata respuesta airada por parte de Abner, que más tarde desencadenará a una serie de acontecimientos que acaban con la muerte de ambos y la coronación de David como rey de Israel. Las concubinas de David, a diferencia de Abigaíl, Mical y Rizpá, son tratadas como un grupo y no como individuos; como número, son insignificantes como sujetos. El verdadero foco de interés se encuentra en las acciones masculinas y en las consecuencias de sus acciones, nunca⁴⁷⁵ en las repercusiones que tienen sobre la subjetividad femenina.

⁴⁷⁴ La Biblia Hebrea no recoge ningún dato sobre la posibilidad de heredar de sus maridos por parte de las viudas. Sin embargo, ejemplos obtenidos de los libros de Rut y de Judit permiten a los especialistas defender la existencia del derecho de las viudas a heredar. Sobre Judit, Franz Frick ("Widows in the Hebrew Bible. A Transactional Approach" en A. Brenner (ed.), *Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, pp. 139-151 (148-9)) afirma que "It also explicitly said that she inherited 'gold and silver, men and women slaves, livestock and fields' from her husband and that she managed his estate (Jud 8, 4,7)".

⁴⁷⁵ En los casos analizados hasta ahora, sólo Tamar tiene la posibilidad de elevar la voz y de intentar resistir el ataque sexual.

Hemos visto que la participación de las mujeres como cuerpos sexuados en la historia termina cuando tiene lugar la satisfacción sexual masculina y que las madres cumplen su cometido literario el momento del nacimiento de los hijos varones⁴⁷⁶. El desplazamiento de estas mujeres tiene lugar cuando los hombres consiguen sus objetivos políticos y, como en el caso del cuerpo erótico, suele llevar aparejado una degradación con respecto a sus situaciones vitales anteriores.

El declive de la casa de Saúl es también el declive de la figura de Mical. A pesar de que la última vez que se deja escuchar intenta hacer uso de la autonomía y la agencia que hasta entonces la caracterizaban, en esa ocasión ya no son efectivas. Sólo provocan el desdén masculino y, en una de las muchas demostraciones del control del poder reproductor femenino por parte de los hombres (sea del autor, del propio David o de Yahveh), Mical es castigada con la infertilidad hasta el fin de sus días. No sólo su posición social ha cambiado -David incluso ensalza a las mujeres de sus siervos frente a ella-, sino también su condición de mujer que ahora es incompleta e imperfecta⁴⁷⁷.

Las concubinas también son castigadas después de haber sido usadas por Absalón, aunque en esta ocasión el extrañamiento se concreta además en su reclusión. A pesar de que David continúa velando por sus necesidades básicas, las fuerza a convertirse en otro tipo de mujer incompleta: ahora son mujeres desestructuradas en su incapacidad para ser esposas y madres. Pues la prisión que sufren no es sólo física en tanto que la viudedad obligatoria las excluye para siempre del territorio de la conyugalidad, que no puede realizarse con David ni con cualquier otro hombre, y, en consecuencia, de la maternidad.

Por su parte, Abigaíl pierde su autonomía al convertirse en esposa de David. A pesar de que al principio de su historia es moralmente superior a su marido Nabal y tiene una importante presencia narrativa, el texto le prohíbe igualar la estatura literaria de David⁴⁷⁸ cuando pasa a engrosar su lista de mujeres. No sólo dejamos de escuchar su voz, vehículo de su alabada inteligencia, sino que asistimos al espectáculo de la

⁴⁷⁶ O, como ocurrirá en los libros de Reyes, después de legitimar la figura del hijo. El caso de Betsabé es el más paradigmático. Vid. infra 6.1.2.

⁴⁷⁷ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 408.

⁴⁷⁸ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p.143-4.

coronación de David en Hebrón en el que Abigaíl únicamente aparece mencionada, para no volver a saber más de ella.

- El cuerpo-herramienta como posibilidad:

A excepción de las concubinas a las que el texto niega su individualidad, el resto de mujeres que protagonizan este grupo cuentan con una cierta relevancia dentro del texto gracias a su relación con el poder: Mical es una princesa, Abigaíl es la esposa de un hombre rico e influyente y la pitonisa tiene la habilidad para acceder al mensaje divino. Esta jerarquía de poder se traduce en jerarquía de significado cuando a estos personajes femeninos se les concede la oportunidad de hablar y actuar como sujetos al principio de sus historias. El mayor grado de independencia que presentan estas mujeres se adivina igualmente a un nivel material, sobre todo en los bienes que poseen Abigaíl y la nigromante y que administran sin necesidad de ninguna intervención masculina.

La primera intervención de Mical consta de diálogo y de acción; advierte a David del peligro que le acecha y le facilita la huida por la ventana. Su iniciativa se concreta en el engaño, uno de los pocos medios a disposición de las mujeres para alcanzar sus objetivos⁴⁷⁹, y está caracterizada por la astucia. De igual modo, Abigaíl demuestra su inteligencia a través de sus gestos de humildad y sus palabras conciliadoras en el encuentro que mantiene con el enfurecido David.

Su auto-humillación, en tanto que actuación, es también una forma de engaño que, como en el caso de Mical, le permite obtener el resultado que buscaba. Por su parte, la nigromante da muestras de cautela cuando contesta a la petición de Saúl de utilizar sus artes adivinatorias, de agudeza cuando descubre la verdadera identidad del rey, de

⁴⁷⁹ Para Esther Fuchs ("Who is hiding the truth"), el uso reiterado del engaño como característica común de las mujeres es el resultado no sólo del sesgo androcéntrico bíblico sino también del silenciamiento de la subyugación femenina dentro de un marco patriarcal. Para ella, el engaño femenino está estrechamente relacionado con la inferioridad social y política de la mujer bíblica.

eficiencia cuando consigue conjurar a Samuel y de bondad cuando le da de comer; y al final no es castigada por practicar una actividad recientemente prohibida.

La subjetividad femenina queda patente cuando tenemos acceso a sus motivaciones. Sabemos que Mical está enamorada de David y que Abigaíl es consciente de la amenaza que representa para su casa el enfado de los fugitivos insultados por Nabal. Incluso al final, Mical es capaz de verbalizar sus sentimientos y evidencia el cambio que se ha operado en ella desde la última vez que la viéramos en el texto; de ser una mujer enamorada ahora está llena de amargura y de resentimiento. En la pitonisa también se opera un cambio a lo largo de la narración. Cuando finaliza la sesión, su voz se ha ganado autoridad y esta vez es ella la que le indica a Saúl lo que debe hacer a continuación. Sigue siendo cautelosa en el modo en que habla pero se mantiene firme ante la figura temblorosa del rey.

A pesar de que el rol fundamental que cumplen en el texto es el de facilitadoras de los protagonistas masculinos y su presencia es secundaria a las repercusiones que el uso de sus cuerpos tienen para los hombres, pueden participar en la historia y, en consecuencia, cambiar el curso de la acción. Cuando son tratadas de forma individual- el cuerpo colectivo de las concubinas nunca tiene ninguna posibilidad en su cautiverio- el ejercicio de una agencia propia y específica les permite cumplir de manera exitosa un papel de sujetos que sólo se verá empañado cuando los personajes masculinos terminen por cosificar las totalmente.

6. *Los cuerpos femeninos en los libros de Reyes*

Los personajes femeninos de los libros de Reyes estarán divididos, como los de Samuel, en dos grandes bloques:

6.1. Cuerpos maternos: la mujer de Sunem, Betsabé, Abisag, las madres prostitutas, las madres caníbales, la mujer de Jeroboam.

6.2. Cuerpos extranjeros: definidos por su etnicidad: Jezabel, Atalía, la mujer de Sarepta.

6.1. Cuerpos maternos:

El modelo de maternidad bíblico que hemos visto en los libros de Samuel, construido en torno a personajes femeninos cuya principal función es reproductiva, se manifiesta en los libros de Reyes de un modo totalmente distinto. El foco en este caso no se encuentra en la fertilidad femenina, interés que se evidencia en Samuel a través de la presencia de hasta dos relatos de embarazo (Ana y Betsabé), tres partos (Ana, Betsabé y la mujer de Fineas) y un caso de infertilidad (Mical), sino en la habilidad de la madre para intervenir en beneficio de sus hijos.

6.1.1. La mujer de Sunem (2 Reyes 4, 1-44):

El único relato de gestación lo encontramos en la historia de la mujer de Sunem, reconocido como un caso especial dentro de las escenas-tipo de anunciación debido a las diferencias que presenta con respecto al resto de versiones.⁴⁸⁰ La primera y más llamativa de dichas diferencias es que nunca se dice de ella explícitamente que sea estéril, es decir, está caracterizada fuera del binomio de infertilidad-fertilidad característico de este tipo de escenas⁴⁸¹. El primer dato que el narrador nos ofrece de ella es que es un personaje de cierta relevancia social: “Un día, Eliseo pasó por Sunem, donde vivía una acaudalada mujer que insistió en ofrecerle alimento. Y cada vez que Eliseo pasaba, paraba allí para comer.” (2 Reyes 4, 8)⁴⁸². Pronto la mujer reconoce en el profeta a un hombre de Dios y recomienda a su marido que construyan para él una habitación en su casa, demostrado además tener perspicacia y determinación. En agradecimiento, el profeta decide hacer algo en su favor, por lo que la hace llamar a través de su siervo Giezi:

⁴⁸⁰ Alter, R., “How convention helps us read”, p. 125.

⁴⁸¹ Fuchs, E., “The literary characterization”, p. 127.

⁴⁸² El adjetivo empleado, *gědôlâ*, describe a una persona de estima que probablemente haya alcanzado su estatus gracias a su riqueza (Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, p. 56).

Dijo a Giezi, su siervo, "Llama a la sunamita." Él la llamó y ella se presentó. Él le dijo a Giezi: "Dile, 'Has tenido con nosotros todas estas atenciones. ¿Qué podemos hacer por ti? ¿Puedo hablar de tu parte con el rey o con el comandante en jefe?'" Pero ella respondió, "Vivo entre mis parientes." Él dijo, "Entonces, ¿qué podemos hacer por ella?" Giezi respondió, "He aquí que ella no tiene hijos y su marido es anciano." Él dijo, "Llámalas." La llamó y ella se quedó en la puerta. Él dijo, "El próximo año, por este tiempo, tendrás un hijo." Ella dijo, "No, mi señor, hombre de Dios, no engañes a tu sierva." La mujer concibió y dio a luz a un hijo en el tiempo que Eliseo le había dicho (2 Reyes 4,12-17).

En esta ocasión la mujer no sólo no expresa su deseo de tener un hijo sino que se muestra satisfecha con su situación actual cuando Eliseo se ofrece a interceder por ella; es posible incluso que la ausencia de hijos se deba a la edad avanzada del marido⁴⁸³. Es a través de una figura masculina que el autor legitima la idea generalizada de que es el deseo de toda mujer tener hijos; no tenemos constancia de los intereses de la mujer y la maternidad le es impuesta como destino y como significado: después de que Giezi informe al profeta de que la sunamita no tiene descendencia, tiene lugar la anunciación del nacimiento de un hijo sobre el presupuesto de que la mujer es madre no sólo en potencia sino en deseo.⁴⁸⁴ Estas son las únicas palabras que se dirigen ambos personajes y aún entonces la jerarquía marcada por el profeta desde el principio de las conversaciones se adivina en la decisión de la mujer de no traspasar el dintel de la puerta.

A pesar de su incredulidad, la sunamita concibe tal como le predice Eliseo pero la vida del niño no tarda en verse amenazada:

El niño creció. Un día, fue con su padre al campo con los segadores. Dijo a su padre, "¡Mi cabeza! ¡Mi cabeza!" Él le dijo a su siervo, "Llévalo donde su madre." Y éste le

⁴⁸³ Fuchs, E., "The literary characterization", p. 127.

⁴⁸⁴ "[La cultura] Se le anticipa y preexiste a la biología, creando un nuevo tipo de vínculo y un nuevo mito: la creencia de que toda mujer no sólo es madre en potencia, sino que es madre en deseo y necesidad." (Saletti Cuesta, L., "Propuestas teóricas feministas", p. 173).

llevó donde su madre. Lo sentó en sus rodillas hasta el mediodía y entonces murió (2 Reyes 4, 18-20).

Si la presencia del padre había sido sólo anecdótica antes del nacimiento, su pasividad se ve subrayada cuando tiene que enfrentarse a la enfermedad de su hijo; es la madre quien tiene que hacerse cargo de él, la que a través de su cuerpo le proporciona los cuidados que necesita. A la especialización femenina en la reproducción y los cuidados se opone la liberación masculina de casi todos los compromisos y las actividades que se asocian con la maternidad.⁴⁸⁵ Cuando el niño fallece, es también la madre la que debe hacerse cargo y todo lo que ocurre a continuación responde totalmente a su iniciativa. Después de tender el cuerpo de su hijo sobre la cama, se apresura a ir en su busca y, aunque el marido la interroga por su extraño comportamiento, ella no se demora en dar explicaciones. “Todo está bien”, es su única respuesta (v.23).

Una vez en su destino, el profeta envía nuevamente a Giezi como intermediario entre él y la mujer, pero es ella la que rompe la dinámica al dirigirle a Eliseo su queja: “Ella dijo, ‘¿Acaso le pedí yo un hijo a mi señor? ¿No dije, ‘No me engañes’?’” (v. 28). Es la propia protagonista la que reconoce que la idea de ser madre no partió de ella y sí del deseo masculino; si antes no necesitaba nada ahora, en su desgracia, recurre con urgencia al profeta y le convierte en responsable, de tal manera que se niega a regresar a su casa sin él.

Giezi es el primero en intentar resucitar al niño, equipado con el cayado de taumaturgo de Eliseo,⁴⁸⁶ sin éxito. Sólo entonces Eliseo decide entrar en la habitación y conducir él mismo el milagro. Finalmente tiene lugar la resurrección del niño y la sunamita se postra a los pies del profeta en señal de agradecimiento; todo el carácter y la independencia que hasta ahora había demostrado la mujer se rinden ante el protagonista masculino y sus hazañas.

Eliseo y la sunamita vuelven a encontrarse una vez más, cuatro capítulos después. En esta oportunidad el profeta se dirige a la mujer para advertirle de la hambruna que va

⁴⁸⁵ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 394.

⁴⁸⁶ Alter, R., “How convention helps us read”, p. 126.

a cernirse sobre Samaria y aconsejarle de que parta con su hijo (2 Reyes 8, 1). Siguiendo las palabras del hombre de Dios, la sunamita parte a tierras filisteas y habita allí durante siete años, transcurridos los cuales regresa a Israel y debe acercarse hasta el rey para reclamar sus tierras.⁴⁸⁷ Con ella va su hijo, que sirve a Giezi, quien se encuentra en la corte relatándole al monarca las grandiosas hazañas de Eliseo, como muestra viviente de los prodigios del profeta (v. 5). Aunque no escuchamos la voz de la sunamita en todo este capítulo, el autor nos informa de que es ella la que cuenta los pormenores de su historia y que le son restituidos sus bienes por orden real (v.6).

La existencia de las tierras que reclama la mujer de Sunem puede ser la razón de su condición de “mujer acomodada”, tal como aparece al principio de su historia⁴⁸⁸. Sin embargo, que su restitución tenga lugar justo después de relatar las maravillas obradas en –sobre– su vida por Eliseo desplaza el foco de atención de su estatus al prestigio del profeta como hacedor de milagros.⁴⁸⁹ A pesar de que es la agencia de la mujer la que provoca que la acción avance desde el primer momento –es gracias a su hospitalidad que Eliseo le promete un hijo, es debido a su iniciativa y su persistencia que tiene lugar la resurrección de ese hijo–, es el poder masculino del profeta el que cierra el relato.⁴⁹⁰

La sunamita lleva hasta el rey su demanda como madre; es significativa la presencia de su hijo en el encuentro con el monarca. La relación con su maternidad también va implícita en la conexión entre los milagros de Eliseo y la restitución de su herencia. La ausencia de la figura paterna ha llevado incluso a algunos a concluir que su aparición

⁴⁸⁷ No están claras las razones por las que la sunamita ha perdido sus tierras. Para algunas teorías ver Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, pp. 87-8.

⁴⁸⁸ El origen de estas tierras también se desconoce. Aunque existe la posibilidad de que sean suyas debido a que ha enviudado de su anciano marido (por ejemplo, Marsman, H.J., *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the Ancient Near East*. Leiden: Brill 2003, pp. 311-2, la considera “a pleading widow with her orphan son...As a minor he [the son] could not speak for himself before the King. His mother, as a trustee of his inheritance, spoke on his behalf”), no hay nada en el texto que justifique dicha suposición. Sin embargo, parece más probable que la idea, sostenida por M.Cogan y H.Tadmor (*II Kings*, p. 88), que esas tierras son una herencia recibida de un matrimonio anterior, explicando así su condición de *gēdôlâ*.

⁴⁸⁹ Shields, M.E., “Self-response to ‘Subverting a man of God, elevating a woman: Role and Power reversals in 2 Kings 4’ en *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, pp. 125-128 (128).

⁴⁹⁰ Shields, M.E., “Self-response”, p. 128.

en la corte es en calidad de viuda de su anciano marido y defensora de los intereses de su hijo⁴⁹¹.

A pesar de que la imagen de la viuda en el texto bíblico y en el contexto del Próximo Oriente antiguo se convierte con frecuencia en el símbolo por excelencia de los desfavorecidos⁴⁹², no es siempre es un objeto pasivo de la caridad y la lástima. Aunque la ausencia del marido puede conducir a la mujer a la pobreza⁴⁹³, a través de su agencia es capaz de salvar su vida y la de sus hijos, cumpliendo con su labor de madre protectora:

El abandono del padre es económico, social y jurídico, para los individuos puede significar enormes dificultades incluso de tipo emocional. Sin embargo, tras el abandono del padre, la intervención de la madre asegura la sobrevivencia. La madre redobla sus funciones proveedoras...y asume la representación y las obligaciones jurídicas de sus hijos. El abandono del padre no implica la imposibilidad de la sobrevivencia.⁴⁹⁴

En la perícopa inmediatamente anterior a la historia de la mujer de Sunem, nos encontramos con una viuda en una situación límite: sus hijos han sido tomados como esclavos por el acreedor de una deuda y en su desesperación, la mujer pide ayuda a Eliseo (2 Reyes 4, 1). Su pobreza queda en evidencia cuando el profeta le pregunta: “¿Qué puedo hacer por ti? Dime, ¿qué tienes en tu casa?”, y ella contesta “Tu sierva

⁴⁹¹ Vid. supra, n. 109.

⁴⁹² Van der Toorn, K., “The public image of the widow in Ancient Israel” en J. Bremmer y L. Van der Bosch (eds.), *Between poverty and the pyre: Movements in the History of Widowhood*, New York: Routledge, 1995, pp. 19-30 (20).

⁴⁹³ A pesar de que se suele asociar viudez y pobreza, el texto bíblico ofrece ejemplos de viudas acaudaladas como el de Judit. Sin embargo, la imagen que prima es siempre el de la viuda necesitada, probablemente con fines prescriptivos antes que descriptivos: “One reason why the texts stressed the poverty and the virtue of the widow, so much so that these came to be regarded as defining her condition may be the fear of female Independence. The widow is independent...In order to keep the widow within the bounds set by society, a role model is set out before her. The devout, wise and cheste widow of the texts is the widow as society would like to see her.” (Van der Toorn, K., “The public image of the widow”, pp. 27-8).

⁴⁹⁴ Lagarde y de los ríos, M., *Los Cautiverios*, p. 736. A pesar de que en este caso concreto hace referencia al abandono paterno del hogar, considero que refleja también la situación familiar cuando el padre fallece.

no tiene nada en su casa salvo por una vasija de aceite” (v.2). Como la sunamita, esta viuda se acerca al hombre de Dios con la determinación de salvar a sus hijos. El milagro de Eliseo, una multiplicación del aceite, le permite pagar la deuda, recuperar a sus hijos y vivir de los restos.

6.1.2. Betsabé (1 Reyes 1, 1-31; 2, 13-23):

En la figura de Betsabé, primer personaje materno en los libros de Reyes, encontramos otro modelo de madre efectiva en su defensa de los intereses de sus hijos. Retomando la historia interrumpida en 2 Samuel 12, 25, el último dato que poseemos sobre ella es que ha dado a luz a un niño amado por Yahveh, al que da el nombre de Salomón y la divinidad llama después Jededías. En el análisis sobre su aspecto maternal descubrimos que en su nueva faceta de madre es una mujer completamente diferente a la que protagonizara el capítulo del baño y posterior relación adúltera con David; ahora no es definida por su condición de esposa, de Urías al principio y de David al final, sino en su calidad de madre de Salomón (1 Reyes 1,11; 2,13), y la relativa autoridad incardinada en su cuerpo materno se traduce en su capacidad para hablar e, incluso, participar de alguna manera en los eventos políticos que tienen lugar cerca del final del reinado de David.

Como vimos anteriormente⁴⁹⁵, el rol que asume Betsabé una vez ha dado a luz es el de protectora de su hijo, la otra función por excelencia de la madre bíblica⁴⁹⁶. No sólo es la encargada de mediar a favor de su hijo en el conflicto sucesorio que tiene lugar después de la autoproclamación de Adonías como rey de Israel sino también de terciar entre Adonías y Salomón una vez que éste hereda el trono. En ambas ocasiones su intervención tiene como resultado la consolidación del reinado de Solomón: es debido al mensaje que transmite a David que fracasan los planes de Adonías y es gracias a la

⁴⁹⁵ Vid. supra, 5.1.1.

⁴⁹⁶ Fuchs, E., “The literary characterization of mothers”, p. 34.

petición que eleva a Salomón de parte de Adonías que el nuevo rey de Israel encuentra el motivo para dar muerte al legítimo aspirante al trono⁴⁹⁷.

Sin embargo, y a pesar de que siempre obtiene la palabra a petición de un personaje masculino – Natán o Adonías- es evidente que Betsabé ha elevado su posición dentro del relato con respecto a su aparición en el libro de Samuel; ya hemos indicado que le es concedido el beneficio del diálogo. Además su hijo, en ese momento el personaje con mayor autoridad en el texto, se inclina ante ella y le reserva el lugar de honor a su lado en el trono (1 Reyes 2, 19).

6.1.3. Abisag (1 Reyes 1, 1-4; 2, 13-23):

En esta historia sobre el ascenso al poder de Salomón está involucrada otra mujer además de Betsabé y sus caminos van a cruzarse hasta en dos ocasiones. El principio del primer libro de Reyes nos presenta a un rey David débil y envejecido que es incapaz de entrar en calor. La respuesta de sus siervos no es otra que buscar a una mujer para que se encargue de él:

Sus siervos le dijeron: “Déjales buscar a una joven virgen para mi señor, el rey, y ella será quien lo atienda y lo cuide;⁴⁹⁸ ella descasará en tu pecho y mi señor se mantendrá caliente.” Así que buscaron a una joven virgen por todo el territorio de Israel. Encontraron a Abisag, la sunamita, y se la llevaron al rey. La muchacha era en verdad

⁴⁹⁷ Adonías es el hijo mayor vivo de David (Cogan, M., *1 Kings*, p. 157). El texto no deja entrever las verdaderas intenciones detrás de la decisión de Betsabé de hacer llegar a Salomón la petición de Adonías. No comparto la idea de que actúe motivada por los celos hacia Abisag (por ejemplo, F. Scott Spencer, “Those riotous –yet righteous- foremothers of Jesus: Exploring Matthew’s comic genealogy” en A. Brenner (ed.), *Are we amused?: Humour about women in the Biblical World*. Oxford; New York: Bloomsbury Publishing, 2003, pp. 7-30 (23)). Lo más probable es que, como defiende, su intervención tenga como finalidad alertar a su hijo de la amenaza de Adonías (ver Jacobs, M. R., “Mothering a leader: Bathsheba’s relational and functional identities” en C.A. Kirk-Duggan y T. Pippin (eds.), *Mother Goose, Mother Jones, Mother Dearest. Biblical mothers and their children*. Atlanta: SBL, 2009, pp. 67-84 (81-2); Cogan, M., *1 Kings*, p. 176).

⁴⁹⁸ En hebreo *sokēnet*, único caso en el que aparece en femenino. Cogan (*1 Kings*, p.156) deriva su traducción de los ejemplos encontrados en Alalakh, Ugarit y Amarna de **skn*, “cuidar”, concluyendo que Abisag debía ocuparse de David a modo de enfermera.

muy hermosa y se convirtió en la cuidadora del rey y le sirvió, aunque el rey no mantuvo relaciones con ella⁴⁹⁹ (1 Reyes 1, 2).

El personaje de Abisag es introducido al lector como un cuerpo erótico: igual que ocurría en los casos de Betsabé y de Tamar se nos cuenta de ella que es hermosa –se insiste en que es muy hermosa- y, como Tamar, virgen. Sin embargo, cuando la llevan delante del rey, en silencio y sin que sepamos nada de sus sentimientos, David es incapaz de acostarse con ella. La función que debe cumplir entonces Abisag ya no puede ser de carácter sexual; como cuerpo erótico es inefectivo, por lo que debe encargarse de velar por el bienestar del anciano. Asume un papel maternal cuando le son asignados los cuidados de David.⁵⁰⁰

Cuando Betsabé entra en la habitación de David para hablarle de Salomón, el texto nos cuenta que Abisag está atendiéndole. A pesar de que no es una escena sexual dada la impotencia de David, es sin duda una escena íntima, quizá sensual. Si en 2 Samuel 11 era él quien actuaba de focalizador de la escena, en esta ocasión es Betsabé la que nos brinda la perspectiva desde la que mirar. En una inversión de roles, esta vez es Betsabé

⁴⁹⁹ Literamente “no la conoció”, siendo el verbo “conocer” un eufemismo para las relaciones sexuales (Fleming, E., *The politics of sexuality in the story of David*, 2013 [Tesis doctoral], Johns Hopkins University. Disponible en: <https://jscholarship.library.jhu.edu/bitstream/handle/1774.2/37051/FLEMING-DISSERTATION-2013.pdf>, p. 295. Fecha de última consulta: 20/10/2016).

⁵⁰⁰ El cuerpo maternal como cuerpo-para-otro se materializa también a través de los cuidados: “El cuerpo femenino es el espacio de vida antes y después del nacimiento...La mujer también carga al enfermo que no se puede mover, lo ayuda a bañarse, a caminar, a sentarse, lo carga, lo limpia, lo peina, lo pone presentable, lo amortaja, dispone los despojos para la inexistencia” (Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 396). Esto es posible incluso cuando no se trata de los hijos de la mujer, ya que “En el nivel real concreto, distinguimos a las mujeres-madres, en cambio en un nivel teórico filosófico, no hacemos diferencia entre el grupo de mujeres y el grupo madres ya que se funden como cualidades recíprocas en un solo grupo: todas las mujeres son madres, independientemente de que concreten la progenitura.” (Ibíd., p. 400). Los poderes del cuidado, al estar relacionados con la maternidad, se conceptualizan por tanto como maternazgo (Lagarde y de los ríos, M., “Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción” [En línea]. En *Congreso Internacional SARE 2003*, “Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado”. Emakunde, 2003, pp. 155-160 (157). Disponible en: http://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/pub_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf. Fecha de última consulta: 20/10/2016). En el antiguo Israel, las actividades femeninas no se limitaban únicamente a satisfacer las demandas físicas de los miembros de la familia y las labores de crianza y socialización de los niños sino que también implicaban el cuidado de los jóvenes y de los enfermos (Meyers, C., *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in context*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p.126).

la que observa a David, la que irrumpe en un espacio de intimidad, de fragilidad. Esto es posible porque mientras que Betsabé está próxima a convertirse en la madre del próximo rey de Israel, David no es más que una sombra de lo que era.

Poco después del ascenso de Salomón al trono, Adonías se acerca a Betsabé con el fin de usarla de mediadora entre él y su hermano. Las relaciones entre ambos no son cordiales, como se infiere en el diálogo que mantienen Adonías y Betsabé:

Entonces Adonías, hijo de Haggith, se acercó a Betsabé, madre de Salomón. Ella dijo: “¿Vienes en paz?”. Él respondió: “En paz.” Él dijo: “Tengo algo que decirte.” Ella dijo: “Habla.” Él dijo: “Tú sabes que el trono me pertenece a mí y que es a mí de quien Israel esperaba que gobernara, pero el reino ha pasado a mi hermano a través de Yahveh. Y ahora tengo una petición que hacerte. No me la niegues.” Ella le dijo: “Habla.” Él dijo: “Por favor dile al rey Salomón- porque él no te lo negará- que me dé a Abisag la sunamita como esposa.” Betsabé dijo: “Muy bien. Yo hablaré con el rey de tu parte.” (1 Reyes 2, 13-18).

Betsabé es la primera en hablar; consciente de la situación y pregunta a Adonías cuáles son sus intenciones. Sólo cuando éste le asegura que viene en son de paz la conversación es posible. La petición que lleva Adonías hasta Betsabé parece inofensiva: a cambio del trono que le pertenece -¿en esta afirmación hay implícita una acusación?- sólo quiere a Abisag como esposa. Sin embargo, este truco ya lo hemos visto antes; dada su cercanía con David, el cuerpo de Abisag se convierte ahora en un reclamo para un potencial usurpador del poder. A pesar de que nunca se dice de Abisag que fuera esposa o concubina de David, es posible que pasara a formar parte del harén que Salomón heredara de su padre,⁵⁰¹ transformándose esta vez en un cuerpo con valor político.

⁵⁰¹ Brewer-Boydston, G., *Good Queen Mothers, Bad Queen Mothers: the Theological presentation of the Queen Mother in 1 and 2 Kings*, 2011 [Tesis doctoral], Baylor University, Texas, 2011, p. 196. Disponible en: https://baylor-ir.tdl.org/baylor-ir/bitstream/handle/2104/8256/ginny_brewer-boydston_phd.pdf?sequence=1. Fecha de última consulta: 04/05/2016.

La reacción de Salomón ante la solicitud de Adonías confirma una nueva cosificación de Abisag:

El rey Salomón contestó a su madre: “¿Y por qué no pides a Abisag, la sunamita, para Adonías? ¡Pide el trono para él! Porque él es mi hermano mayor. Por él, por Abiantar el sacerdote y por Joab, hijo de Zeruía.” Entonces el rey Salomón juró por Yahveh: “Que Dios me haga esto y esto otro, porque Adonías habló de este modo a costa de su vida. Ahora, por la vida de Yahveh, que me ha establecido y me ha sentado en el trono de David, mi padre, y quien ha hecho una casa para mí como prometió, este día Adonías morirá” (1 Reyes 2, 22).

Por un lado, la transferencia de Abisag de manos de Salomón a las de Adonías supone una legitimación simbólica de sus aspiraciones al trono; por otro, la disputa por el cuerpo de Abisag legitima simbólicamente el posterior asesinato de Adonías por orden de Salomón. A la muerte de Adonías sigue la deposición de Abiantar y las muertes de Joab y Simei. Esta es la última intervención de Betsabé; gracias a ella Salomón ha sido capaz de asegurar su reinado. La participación de Abisag, por el contrario, es anecdótica. Es una figura silenciosa que entra en escena gracias a su valor erótico, se queda por sus servicios maternos y desaparece cuando es convertida en el eslabón de una conspiración política.

6.1.4. Las madres prostitutas (1 Reyes 3,16-28):

Una vez que Salomón ha acabado con todos los obstáculos políticos, se reafirma en el texto como un monarca favorecido por la divinidad; y la historia que ayuda a probar su sabiduría tiene como protagonistas a dos mujeres. El famoso relato del juicio de Salomón empieza cuando dos prostitutas se presentan frente al rey para que medie en un conflicto que ha estallado entre ellas y cuyo origen se encuentra en la maternidad: una prostituta ha dado muerte sin querer a su hijo recién nacido, lo ha cambiado por el hijo de la otra y ahora las dos reclaman como propio al niño vivo (1 Reyes 3, 16-22).

Ambas mujeres carecen de nombre; lo único que las caracteriza es su condición de prostitutas, identificación que sirve para definir un determinado estatus social. El personaje de la prostituta está construido en la ambivalencia; por un lado, su actividad

es entendida en el mundo androcéntrico como algo necesario, orientado a satisfacer el deseo masculino de poseer a otras mujeres al tiempo que controla la sexualidad de su esposa⁵⁰² y, por otro, la propia naturaleza de la prostituta como mujer libre de las costumbres y restricciones impuestas al resto de mujeres⁵⁰³, supone un desafío para las convenciones patriarcales. Por este motivo la figura de la prostituta es a la vez deseada y marginalizada, convirtiéndose, en palabras de Phyllis Bird, en una proscrita legal.⁵⁰⁴

Este carácter marginal de la prostituta queda perfectamente reflejado en el retrato de las dos protagonistas del relato. Viven juntas y son, con toda probabilidad, pobres. No tienen maridos que las representen ni tampoco testigos que ayuden a resolver el conflicto. Sólo cuentan con sus propios testimonios; la palabra de una mujer contra la palabra de otra.⁵⁰⁵ Sin embargo, lo que tienen que decir las mujeres parece carente de interés: Salomón sólo repite sus acusaciones sin preocuparse por interrogarlas para conocer la verdad y su solución a la crisis no tiene en cuenta a las demandantes. Con toda su autoridad, el rey ordena que el niño sea dividido entre las dos; ante la violencia, el rey propone más violencia⁵⁰⁶, forzando a las mujeres a revelar sus verdaderas intenciones hacia el pequeño:

Pero la mujer cuyo hijo era el niño vivo, llena de compasión por su hijo, dijo al rey: “Por favor, señor, dale a ella el niño vivo, pero no lo mates.” Y la otra decía: “Ni tú ni yo deberíamos tenerlo. ¡Que lo partan!” (1 Reyes 3, 26).

⁵⁰² Bird, P.A., “Prostitution in the social world and religious rhetoric of Ancient Israel” en C.A. Faraone, L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006, pp. 40-58 (47).

⁵⁰³ Ackerman, S., *When Heroes love: the Ambiguity of Eros in the stories of Gilgamesh and David*, New York: Columbia University Press, 2005, p. 141.

⁵⁰⁴ Bird, P.A., “Prostitution”, p. 42. Este carácter marginal de la prostituta se ve materializado en su desplazamiento hacia las afueras de la ciudad. Por ejemplo, la vivienda Rahab (Josué 2, 1-24) se encuentra junto a las murallas de Jericó. También, y tal como indica Susan Ackerman (*When Heroes love*, p. 141), entre las maldiciones que eleva Enkidu contra Shamhat en la Tablilla VII de la Epopeya de Gilgamesh, leemos “Que sean las sombras de las murallas de la ciudad el lugar en el que habites” (línea 117).

⁵⁰⁵ Bird, P.A., “Prostitution”, p. 48.

⁵⁰⁶ Hens-Piazza, G., *Nameless, Blameless, and Without Shame: Two cannibal mothers before a King*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003, pp. 100-1.

Sólo cuando la primera prostituta decide abandonar toda oportunidad de recuperar a su hijo, Salomón la reconoce como madre: “El rey respondió: ‘Dadle a ella el niño vivo y no lo matéis. Ella es la madre.’” (1 Reyes 3, 27). En el gesto de renuncia de la mujer se inscribe la idea de un “amor maternal” natural, basado en una conexión profunda entre la madre y el hijo. Sin embargo, que dicho instinto no es más que otra imagen de la maternidad culturalmente construida se hace evidente cuando el texto afirma que es la compasión (*rahamîm*) el sentimiento que mueve a la madre:

Difficult to translate in the fullness of its imagery, the Hebrew noun connotes simultaneously both a mode of beign and the locus of that mode. In its singular form, the noun *rehem* means “womb” or “uterus”. In the plural, *rahamim*, this concrete meaning expands to the abstractions of compassion, mercy and love.⁵⁰⁷

El útero se convierte así en origen y metáfora del amor materno⁵⁰⁸ y este amor, en consecuencia, en un hecho biológico e inmutable que forma parte del entramado ideológico que compone un determinado modelo de “buena madre”.

En contrapartida, la crueldad de la otra mujer es totalmente opuesta a este sacrificio por amor, vulnerando así los principios que constituyen el modelo normativo de madre bíblica, aquella que anhela un hijo a toda costa (Ana) y que protege al niño, sea propio o ajeno (Betsabé, Rizpá, la nodriza de Meribaal). En una inversión de roles, su cuerpo no se ofrece al otro sino que exige el cuerpo –la mitad que le corresponde- del otro, del niño.

Cuando interviene por última vez, no se dirige a Salomón sino a su compañera, a la vez par y enemiga:

⁵⁰⁷ Tribble, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, p. 33.

⁵⁰⁸ Claro ejemplo de esta idea de amor maternal como un hecho incontestable es la explicación de Phillis Tribble a la conexión entre la compasión y el útero en hebreo: “To the responsive imagination, this metaphor suggest the meaning of love as selfless participation of life. The womb protects and nourishes but does not protect and control. It yields its treasure in order that wholeness and well beign may happen. Truly, it is the way of compassion” (*God and the Rhetoric of Sexuality*, p.33).

Culturalmente, las prostitutas forman parte del mundo masculino, pero en la cotidianidad conviven en un espacio de mujeres...Son pares entre ellas porque las identifica un modo de vida común, una situación común, una feminidad común, construida en torno a los hombres y el erotismo....Pero las prostitutas son a la vez enemigas, porque compiten, como todas las mujeres, por el reconocimiento de los hombres.⁵⁰⁹

En este caso concreto la competencia de las prostitutas no se limita al aspecto erótico de sus cuerpos y se convierte en una lucha por el medio de validación femenino preferido dentro del texto bíblico.

6.1.5. Las Madres caníbales (2 Reyes 6, 26-31):

Esta historia guarda una enorme relación con el relato de las madres caníbales en 2 Reyes 6, 26-31⁵¹⁰. Nuevamente se trata de un conflicto entre dos mujeres pero en esta ocasión, la queja que eleva la mujer ante el rey⁵¹¹ no tiene como finalidad preservar la vida del niño sino restituir un pacto entre ambas que ha sido quebrantado:

“Esta mujer me dijo, ‘Entrega a tu hijo para que podamos alimentarnos de él hoy, y mañana nos alimentaremos del mío.’ Así que cocinamos a mi hijo y nos lo comimos. Pero cuando le dije a ella al día siguiente, ‘Entrega a tu hijo para que podamos alimentarnos’, había escondido a su hijo.” (2 Reyes 6, 28-30).

⁵⁰⁹ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 628.

⁵¹⁰ Son muchos los estudios que analizan ambas historias juntas. Ver, por ejemplo, Lasine, S., “Jehoram and the cannibal mothers (2 Kings 6:24-33): Solomon’s judgment in an inverted world” *JSOT* 50 (1991), pp. 27-53; Pyper, H.S., “Judging the Wisdom of Solomon: The two way effect of intertextuality” *JSOT* 59 (1993), pp. 25-36; Lasine, S., “The ups and downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an intertextual world” *JSOT* 59 (1993), pp. 37-53; Hens-Piazza, G., *Nameless, Blameless, and without shame*, pp. 97-103.

⁵¹¹ El rey permanece en el anonimato durante todo el relato.

El contexto general en el que se desarrolla la historia es la terrible hambruna que asola Samaria debido al asedio al que la somete el rey de Aram, Ben-Hadad. A pesar de que no se nos indica la relación entre las mujeres todo parece indicar que, como en el caso de las prostitutas, también viven juntas y tampoco se hace mención alguna a los padres de las criaturas. Y si el contexto de la prostitución convierte a las mujeres en personajes marginales, las condiciones deshumanizantes de la guerra hacen lo mismo con las habitantes de la ciudad sitiada. Con el fin de asegurarse su propia supervivencia, las madres llegan a un acuerdo que convierte a sus hijos en alimento. Ante una situación vital dramática, la condición materna se presenta alterada, completamente opuesta a lo que se espera de ella desde la normatividad como proveedora de comida y de cuidados a través de su cuerpo.⁵¹²

En el entorno del Próximo Oriente antiguo, el canibalismo era uno de los símbolos más violentos de la ruptura del orden social durante períodos de crisis como las guerras o los asedios.⁵¹³ En la Biblia hebrea, la antropofagia como castigo por la violación de la Alianza, tal como aparece en Deuteronomio, tiene además otro matiz, el de la insolidaridad:

Te sitiara [el enemigo] en todas tus ciudades hasta que las altas y fuertes murallas en las que confías, caigan. Te sitiara en todas las ciudades de la tierra que te dio Yahveh. Ante la presión de tu enemigo, comerás del fruto de tu vientre, la carne de los hijos e hijas que Yahveh te dio. El más delicado de los hombres mirará fríamente a su hermano, a su querida esposa y al último de sus hijos, y no compartirá con ellos la carne de sus hijos, pues es lo único que le queda bajo la presión y el asedio que ejerce el enemigo sobre ti y todas tus ciudades. La más delicada de las mujeres, tan delicada que nunca osó andar descalza, mirará con frialdad a su querido esposo, a su hijo, a su hija, a la placenta que sale de entre sus piernas, y a los hijos que da a luz, porque se alimenta de ellos a escondidas a causa de la privación, del asedio y la presión que ejerce el enemigo sobre ti y todas tus ciudades (Deuteronomio 28, 52-57).

⁵¹² Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 394.

⁵¹³ El tema del canibalismo paterno aparece, por ejemplo, en tratados asirios como los *Anales de Asurbanipal* y en textos mesopotámicos como *La maldición de Agadé* o en el poema de *Athrahasis* (Lasine, S., "Jehoram and the Cannibal Mothers (2 Kings 6, 24-33): Solomon's judgement in an Inverted World" *JSOT* 50 (1991), pp. 29-30).

El motivo que mueve a la primera madre a ir al encuentro del rey no es otro que la falta de sinceridad y solidaridad de la otra mujer; según la denunciante, la otra madre ha decidido no compartir con ella la carne de su hijo. Es su intento por sobrevivir y no su “instinto materno” el que lleva a la segunda madre a esconder al niño.⁵¹⁴ Es significativo el acuerdo entre ambas mujeres. Prácticamente inexistente en el texto bíblico, dicho acuerdo femenino se presenta como posible únicamente en identidades o entornos conflictivos: en las prostitutas como figuras liminales y en las madres caníbales como habitantes de un mundo invertido.⁵¹⁵ Y aún en estas circunstancias es breve, imponiéndose definitivamente la rivalidad entre las mujeres: En un contexto en el que la maternidad a toda costa es la única opción viable para las mujeres, la hermandad no es nunca una posibilidad.

Al final de la historia de las madres caníbales, y a diferencia de lo que ocurre en la de las prostitutas, la crisis no se resuelve ya que el monarca encargado de restituir el orden es incapaz de hacerlo.

Sin embargo, el extremo al que llegan las mujeres en su tragedia le obliga a actuar; después de rasgarse las vestiduras promete decapitar al profeta Eliseo, quien no ha intervenido como en otras ocasiones para acabar con la hambruna que sola Samaria.⁵¹⁶ Sólo después de que el rey, en su desesperación, visite al profeta tendrá lugar el rescate divino.

Esta caracterización negativa de la maternidad permite subrayar el valor de las madres que se ajustan al rol ideal, en la medida en que presenta el fracaso de aquellas mujeres que actúan siguiendo sus propios intereses. Cuando pierden a sus hijos, la prostituta y la madre caníbal se encuentran en clara desventaja con respecto a sus compañeras, por lo que se ven empujadas a pedir al rey que restaure, a costa de la vida de los niños

⁵¹⁴ No hay nada en el texto que apoye la idea de que, movida por el amor, la segunda mujer esconda a su hijo para salvarle la vida (Lasine, S., “Jehoram and the Cannibal Mothers”, p. 31).

⁵¹⁵ Para Stuart Lasine (“Jehoram and the Cannibal Mother”, p. 35) el canibalismo materno es síntoma de un mundo invertido en el que unas determinados presupuestos culturales son subvertidos. Ver también Lasine, S., “The Ups and Downs”.

⁵¹⁶ Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, p. 83.

vivos, la igualdad entre ellas⁵¹⁷. En el primer caso, el sacrificio de la *madre* prima sobre la súplica de la prostituta; en el segundo, no hay otra solución posible que el silencio.

6.1.6. La mujer de Jeroboam (1 Reyes 14, 1-20):

Este pretendido egoísmo femenino, empero, no es el único motivo de fracaso entre las madres, tal como evidencia la historia de la mujer de Jeroboam. Cuando el hijo del rey cae enfermo, éste envía a su mujer a consultar al profeta Ahías sobre el futuro de la criatura:

Por entonces Abías, hijo de Jeroboam, cayó enfermo. Jeroboam dijo a su mujer: “Ven, disfrazate de modo que nadie reconozca que eres la esposa de Jeroboam y ve hasta Silo. Ahías es profeta allí, el mismo que predijo que sería rey de este pueblo. Lleva contigo diez panes, tortas y una vasija de miel y ve a verle. Te dirá qué pasará con el niño.” La mujer de Jeroboam hizo tal como le había dicho. Partió para Silo y llegó a la casa de Ahías. Ahora Ahías no podría ver porque sus ojos se había apagado al alcanzar la vejez (1 Reyes 14, 1-4).

Si a las demás madres les caracteriza la iniciativa, en este caso es la orden masculina la que invita a la mujer a actuar. A su visita tampoco puede ir investida de su poder materno –el mismo que da voz y agencia en la mayoría de los relatos que hemos visto– sino que debe disfrazarse: no debe ser reconocida como mujer de Jeroboam y, por tanto, tampoco como madre de Abías. El engaño que planea Jeroboam recuerda a aquel que llevara a cabo Saúl en sus últimos días; ambos, abandonados por la divinidad, deben urdir estratagemas para acceder al conocimiento de la voluntad de Dios. Y como ocurriera también con Saúl, el disfraz de la mujer de Jeroboam es descubierto, primero por Yahveh y después por el profeta.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Lasine, S., “Jehoram and the cannibal mothers”, pp. 41-2.

⁵¹⁸ La historia de Saúl y la mujer de Jeroboam comparte elementos en común con otras dos historias dentro de los libros de Samuel y Reyes. Robert Coggin (“On Kings and disguises” *JSOT* 50 (1991), pp. 55-62), identifica juntos con ellas la historia del rey en 1 Reyes 20 y la de 1 Reyes

Yahveh dijo a Ahías: “La esposa de Jeroboam viene a preguntar (a Yahveh) acerca de su hijo enfermo. Le dirás esto y esto otro. Y cuando ella llegue, estará ocultando su verdadera identidad. Cuando Ahías escuchó el sonido de sus pasos, dijo: “Entra, esposa de Jeroboam. ¿Por qué motivo escondes tu identidad? Se me ha encomendado darte un duro mensaje (vv. 5-7).

Hasta ahora no hemos escuchado la voz de la mujer y lo único que conocemos de ella es su condición de esposa del rey y de madre de Abías. Su agencia también es limitada, convirtiéndose en recipiente pasivo de las órdenes masculinas. Si llega hasta el profeta por órdenes de Jeroboam, esta vez regresa a su casa siguiendo las órdenes del profeta:

La esposa de Jeroboam se marchó inmediatamente y llegó a Tirza. Tan pronto como puso un pie en el umbral de su casa, el niño murió. Lo enterraron y todo Israel lo lloró, de acuerdo con las palabras de Yahveh, transmitidas a través de su siervo Ahías, el profeta (vv.17-18).

Al habérsele arrebatado la capacidad de hablar y de actuar, la esposa de Jeroboam es incapaz de intervenir para salvar la vida de su hijo y, al contrario de lo que pasaba en el caso de la sunamita (2 Reyes 4,8-37) y de la viuda (1 Reyes 17,1-24), su encuentro con el profeta no se resuelve de manera positiva.

Pero, ¿por qué no es el propio Jeroboam el que visita al profeta disfrazado? Él, como el marido de la sunamita, deja la suerte del niño en manos de su madre, última responsable de su vida.⁵¹⁹ Porque el mensaje profético de Ahías no es otro que la destrucción total de la casa de Jeroboam a causa de sus pecados y, en el caso concreto

22, además de la reevaluación de Josías en 2 Crónicas. Todas (menos el relato que nos ocupa) comparten en primer lugar la misma forma verbal, hapas, única en estos casos. Sin embargo, son las similitudes temáticas las que le llevan a afirmar que existe un trasfondo ideológico común a todas. Sobre todo es significativo que la víctima en todas las escenas es un rey, siempre de la línea real condenada por el deuteronomista, estableciendo unos límites concretos a su autoridad real. En última instancia, Dios todo lo ve y su voluntad se cumple por completo, a pesar de los intentos de los diferentes monarcas.

⁵¹⁹ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 732.

de la mujer, el anuncio de la muerte de su hijo en el momento en que ella entre en la ciudad (vv. 7-16). Si su visita al profeta es lo que motiva la revelación del destino funesto del niño, es su acción de regresar la que provoca la muerte de Abías; la voluntad divina es transmitida y cumplida a través del cuerpo de la madre como lugar de muerte.

6.1.7. Atalía (2 Reyes 11,1) y Josaba (2 Reyes 11,2-3:

Muerte es también la sentencia que dicta Atalía contra todos los miembros de la familia real cuando se entera del asesinato de su hijo, el rey Ocozías (2 Reyes 11,1). Sin embargo, su nieto Joás consigue salvar la vida gracias a la intervención de su tía, Josaba, quien lo esconde durante seis años (vv.2-3). Como Salomón y el rey de 2 Reyes 6, Atalía responde a la violencia con más violencia; sólo a través de su emulación de la dominación masculina consigue hacerse con el trono. En clara oposición, la figura de Josaba actúa como madre subrogada haciéndose cargo del niño en peligro.⁵²⁰ Sus esfuerzos por proteger a Joás permiten que éste último sea coronado como rey de Judá después de que Atalía perece a manos de los habitantes de Judá, temerosos de Yahveh.⁵²¹

- El cuerpo materno como prisión:

Al igual que ocurría en los libros de Samuel, los relatos en los libros de Reyes construyen un discurso maternal que gira en torno a la necesidad femenina de cumplir con su destino obligado de reproductora y protectora de los hijos.

El ser para otro se materializa con fuerza cuando, ante el silencio femenino, el hombre inscribe sobre su cuerpo la maternidad. En la historia de la sunamita (2 Reyes 4,8-37), el hijo es una imposición masculina. Cuando el profeta no obtiene respuesta acerca de

⁵²⁰ Fuchs, E., "The literary characterization", p. 133.

⁵²¹ El estudio de la figura de Atalía será ampliado en la siguiente sección.

los deseos de la mujer, Giezi verbaliza el principio que rige todo el entramado de la institución maternal: que su verdadero deseo es ser madre.

Si en el relato de Ana era ella quien conseguía que su vientre diera fruto, en el caso de la mujer de Sunem esa opción no existe; su cuerpo es un recipiente pasivo de la voluntad masculina. En el momento en que se cumple la profecía de Eliseo, la mujer adopta por completo su papel de madre y pone al servicio de su hijo la agencia y la iniciativa de las que hacía gala al principio de su historia. Cuando el padre envía al niño enfermo a su madre, reafirma la condición genérica de la mujer como cuidadora y proveedora; es a ella a la que corresponde consolar al enfermo y procurar su bienestar. Del mismo modo, Betsabé interviene para salvar el futuro de Salomón. Sus cuidados se traducen en una dedicación absoluta y egoísta hacia su hijo⁵²² que facilita el establecimiento y la consolidación de su reinado. Incluso un personaje femenino como el de Abisag, en principio definido por su cuerpo erótico, asume un papel maternal definido en su servicio como enfermera del anciano David.

Este tipo de entrega materna se convierte también en normativa en un relato maternal tan poco convencional como el de las prostitutas ante Salomón. El juicio del rey es efectivo únicamente si se da por hecho la existencia de una respuesta materna natural y universal⁵²³: lo que distingue a la (verdadera) madre es el auto-sacrificio, la renuncia desinteresada que antepone la vida de la criatura a la verdad y la justicia. La madre es que la salva, aún en contra de sí misma y, desde este punto de vista, la madre-prostituta no se diferencia en nada del resto de madres bíblicas.⁵²⁴

La novedad más significativa en los libros de Reyes es, precisamente, esta presencia de modelos de maternidad problemáticos. Si esto es posible es gracias a la necesidad del autor de, por un lado, validar el modelo de madre ideal,⁵²⁵ a través de la prostituta que

⁵²² Fuchs, E., "The literary characterization", p. 134.

⁵²³ Hens-Piazza, G., *Nameless, Blameless*, p. 98.

⁵²⁴ Fuchs, E., "The literary characterization", p. 131.

⁵²⁵ Cristina Palomar Vereá ("Malas Madres": la construcción social de la maternidad" *Debate feminista* 30 (2004), p. 16) define a "La Madre" como "esa representación ideal, abstracta y generalizadora que motiva los monumentos, las loas y los refranes...y que encarga la esencia atribuida a la maternidad: el instinto materno, el amor materno, el *savoir faire* materno y una larga serie de virtudes derivadas de estos elementos: paciencia, tolerancia, capacidad de

no es reconocida como madre, por ejemplo, y, por otro, servirse de la inversión de dicho modelo -entendido como hecho incuestionable- para ilustrar su agenda política, al subrayar la decadencia de una línea monárquica en crisis a través de las figuras de las madres caníbales o la mujer de Jeroboam.

En los libros de Reyes, el cautiverio de la maternidad es doble cuando se trata de madres conflictivas porque viven en su cuerpo no sólo la presión de ser madres sino también la impotencia de su marginalidad en tanto que personajes liminales y alienados. Su maternidad es peligrosa porque no está controlada por los hombres; la figura masculina o bien no existe –es el caso de la prostituta y de las madres caníbales- o bien es un personaje condenado por la divinidad (Jeroboam).

La figura de la prostituta suele constituirse como la contrapartida de la figura de la madre:⁵²⁶

La prostituta es la mujer social y culturalmente estructurada en torno a su cuerpo erótico, en torno a la transgresión. En un nivel ideológico-simbólico, en ese cuerpo no existe la maternidad.⁵²⁷

Sólo su compañera es elevada a la categoría de madre gracias a su gesto de abnegación, y en su transformación se opone a la imagen distorsionada del egoísmo cruel –aquí en sentido negativo en la medida en que no está puesto a disposición del hijo- que sólo genera violencia.

Sus cuerpos, de manera general, contravienen el principio de ser vida y alimento para convertirse en espacios de muerte. Las madres caníbales aseguran su propia supervivencia a costa de consumir lo único que las valida dentro de la comunidad israelita; víctimas de una sociedad en crisis, reproducen con su crimen la realidad de

consuelo, capacidad de sanar, de cuidar, de atender de escuchar, de proteger, de sacrificarse, etc.”

⁵²⁶ Juliano, D., *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria Editorial, 2002, p. 52.

⁵²⁷ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 565.

un mundo invertido.⁵²⁸ Si en la historia de la madre-prostituta es posible la redención, en la de las madres caníbales sólo hay lugar para la destrucción.

Tampoco Abías consigue escapar de la muerte. Tanto él como su madre están subordinados a la figura de Jeroboam, motivo por el cual también son condenados. No hay lugar para la agencia femenina cuando la madre se encuentra inmersa en un conflicto en las relaciones del hombre con la divinidad.

En consecuencia, las acciones de su cuerpo no emanan de su iniciativa sino que dependen de la voluntad de Dios de acabar con la dinastía de Jeroboam.⁵²⁹ Nunca escuchamos su voz; a pesar de que participa de los eventos que tienen lugar en la historia, en ningún momento se constituye como sujeto.

- El cuerpo materno como posibilidad:

La función protectora de la madre es el eje vertebrador de su agencia en los libros de Reyes; toda vez que la vida o el futuro de sus hijos se ve amenazado, las madres ponen en marcha las herramientas a su disposición con el fin de auxiliarlos, y tienen éxito siempre que se ajusten al modelo propuesto por la institución maternal bíblica. Como hemos visto, dicha institución está basada en el principio del amor y el instinto maternos, materializados en la dedicación absoluta de la mujer a su prole en tanto que “única persona capaz social y culturalmente de dar elementos para la vida.”⁵³⁰ Sólo entonces la voz de la madre se vuelve efectiva y es capaz, dentro del mundo jerárquico de la Biblia hebrea, de hacerse oír por las autoridades masculinas.

⁵²⁸ Si la historia del juicio de Salomón tiene como tema principal la sabiduría, el de las madres caníbales es la desesperación: “The sequence and specific narrative contexts of these stories in themselves illustrates the narrator’s views concerning the progressive deterioration of the monarchy and of the material and moral situation of the people.” (Reinhartz, A. “Anonymous women”, p. 55).

⁵²⁹ La historia de Jeroboam ilustra el contraste entre la figura del profeta, sancionado por la divinidad, y la figura del rey de Israel, cuyo comportamiento es representado negativamente y condenado por Dios y por el autor (Reinhartz, A., “Anonymous women”, p. 61).

⁵³⁰ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 734.

De esta manera consigue Betsabé el trono para Salomón. A pesar de que acude a David siguiendo las indicaciones de Natán, el discurso es suyo y como tal lo reconoce el rey cuando exige su presencia en el momento de nombrar a su heredero. Las súplicas de la viuda y de la sunamita son más directas. Ambas acuden al profeta Eliseo para salvar a sus hijos, una de la esclavitud y la otra de la muerte. Mientras que el milagro de la viuda tiene lugar inmediatamente después de su contacto con el del profeta, en el caso de la sunamita es su persistencia la que consigue devolverle la vida a su pequeño: al aferrarse a los pies de Eliseo la mujer le obliga a intervenir directamente, a pesar de sus reticencias iniciales. Y la renuncia de la prostituta es también un ruego que consigue prevenir la violencia y detener la espada. Joseba, a pesar de no articular palabra, encarna en su gesto la compasión y el sacrificio maternos capaces de salvar la vida del inocente Joás.

6.2. Cuerpos extranjeros:

En los libros de Reyes encontramos una preocupación étnica que no era tan explícita en los libros de Samuel y que se manifiesta en la presencia de mujeres extranjeras en la narración. Ya vimos la amenaza que suponía para el orden religioso y social israelita la alteridad de las mujeres extranjeras, sobre todo cuando entran a formar parte del grupo a través del matrimonio⁵³¹: que alejen a los hombres del camino de Yahveh.

6.2.1. Las concubinas de Salomón (1 Reyes 11, 1-13):

En 1 Reyes 11,1-13, encontramos la noticia de que el rey Salomón, quien hasta entonces sólo ha dado muestras de sabiduría y de amor y lealtad a Yahveh, tiene un total de setecientas esposas de origen real y otras trescientas concubinas de las más diversas procedencias⁵³²:

⁵³¹ Ver supra. 1.6.3.4.

⁵³² A pesar de tener su origen en la prohibición de los matrimonios mixtos de Deuteronomio 7,1-4, la enumeración de naciones en 1 Reyes 11,1 es distinta. La similitud que presenta con la

El rey Salomón amó a muchas mujeres extranjeras; además de la hija de Faraón, había mujeres moabitas, amonitas, edomitas, sidonias e hititas, de las naciones sobre las que Yahveh había advertido a los israelitas: “No os uniréis a ellas y ellas no se unirán a vosotros, porque con seguridad cambiarán vuestros corazones hacia sus dioses.” A esas mujeres Salomón se unió por amor. Tuvo setecientas princesas como esposas y trescientas concubinas; y sus esposas lo sedujeron (vv.1-3).

Lo primero que llama la atención es que todas las mujeres son anónimas y que, salvo la hija de Faraón, el resto forma parte de un todo indeferenciado.⁵³³

El relato del matrimonio de Salomón con la hija de Faraón, que tiene lugar unos capítulos antes (1 Reyes 3, 1-2), permite caracterizarla más allá de la breve referencia del harén real: sabemos que una vez casados, ella vive en la ciudad de David hasta que terminan de construir el palacio real y que, probablemente, su dote fuera en la ciudad de Gezer que Faraón entrega poco después a su yerno (1 Reyes 9, 16). Sin embargo, al carecer de nombre y de cualquier característica distintiva, pasa a formar parte del grupo de mujeres extranjeras que se presentan como una amenaza para el destino de Salomón.

La presencia de sus esposas se traduce en apostasía: Salomón abandona a Yahveh para seguir a los dioses de las mujeres (vv. 5-6) y levanta sus altares sobre el monte de los Olivos, un lugar de culto venerable⁵³⁴ para que ellas puedan llevar a cabo sacrificios y ofrendas (vv. 7-8). La respuesta de Yahveh es rotunda:

ley de Esdras, que incluye además aquellos pueblos que en Deuteronomio 23, 2-9 son excluidos de participar en el culto de la comunidad (Esdras 9, 1-2, 12), hace pensar que el movimiento del autor tiene como finalidad ampliar el repertorio para ajustarlo a los nuevos tiempos (Cogan, M., *1 Kings*, p. 329).

⁵³³ De este grupo de mujeres, sólo la madre de Roboam es nombrada más adelante, dentro de la formula introductoria de su reinado: “Entonces Roboam, hijo de Salomón, se convirtió en rey de Judá. Roboam tenía cuarenta y un años cuando se convirtió en rey y gobernó durante diecisiete años en Jerusalén...El nombre de su madre era Naama, la amonita” (1 Reyes 14, 21).

⁵³⁴ Cogan, M., *1 Kings*, p. 327.

Se enfureció Yahveh con Salomón, porque él se había apartado de Yahveh, Dios de Israel, quien se le había aparecido dos veces y le había ordenado que no siguiera a otros dioses; pero él no guardó lo que Yahveh le había ordenado. Yahveh dijo entonces a Salomón: “Porque así lo has querido y no has respetado mi alianza y mis estatutos, yo destruiré tu reino y se lo daré a uno de tus siervos. Pero por amor a David, tu padre, no lo haré mientras tú vivas sino que se lo arrebataré a tu hijo. Y a éste no le arrebataré todo el reino; le daré a tu hijo una tribu por consideración a mi siervo David y a Jerusalén, a la que yo he elegido (vv. 9-13).

A pesar de que las esposas de Salomón carecen de voz y de presencia en la narración, se les atribuye un tipo de agencia inherente a su cuerpo; aunque el elemento visual está ausente de esta historia, comparten con los cuerpos eróticos la idea de un poder que parece emanar de la mujer y que trae consigo la caída moral del personaje masculino.⁵³⁵ El papel que juegan es indirecto y, sin embargo, fundamental para el desarrollo de la historia: en última instancia son ellas las que provocan la decadencia y eventual destrucción del reino unificado de Israel.⁵³⁶

El carácter negativo (y erótico) de esta representación se ve reforzado por la ausencia de información acerca del fruto de las relaciones entre Salomón y sus esposas. El único caso que conocemos es el de Naama, madre de Roboam; sobre las demás sólo hay silencio. Como figuras conyugales sin posibilidad de convertirse en madres, su vida textual termina con la condena de Salomón. Cuando Josías destruya finalmente los altares levantados por su antecesor, éste será el único recordado:

El rey profanó los lugares altos al este de Jerusalén, al sur del Monte del Destructor, que Salomón rey de Israel había construido para Astarté, la abominación de Sidón, para Quemosh, la abominación de Moab y para Milcom, la abominación de los amonitas (2 Reyes 23, 13).

⁵³⁵ Bal, M., *Reading Rembrandt*, p. 242.

⁵³⁶ Reinhartz, A., “Anonymous women”, p. 47.

6.2.2. Jezabel (1 Reyes 16, 29-34; 18, 1-46; 21, 1-29; 2 Reyes 9, 30-37):

A diferencia de las mujeres de Salomón, la siguiente esposa extranjera tiene nombre propio: Jezabel. Hija de Itobaal, rey de los sidonios, Jezabel se convierte en reina al contraer matrimonio con Ajab:

Ajab, hijo de Omri, se convirtió en rey de Israel en el año treinta y ocho de reinado de Asá, rey de Judá. Ajab, hijo de Omri, reinó sobre Israel y Samaria durante veintidós años. Ajab, hijo de Omri, hizo aquello que desagradaba a Yahveh, más que todos los que lo precedieron. Y, como si fuera poca cosa seguir los pecados de Jeroboam, tomó como esposa a Jezabel, hija de Itobaal, rey de los sidonios, y fue y sirvió a Baal y se inclinó ante él. Levantó un altar a Baal en la Casa de Baal que construyó en Samaria. Ajab también hizo postes a Asera. Ajab hizo más por enfurecer a Yahveh, Dios de Israel, que todos los reyes de Israel que le precedieron (1 Reyes 16, 29-34).

Desde el principio Jezabel es una mujer peligrosa en tanto que extranjera y poderosa; explícitamente ella es una parte fundamental en la evaluación negativa del reinado de Ajab en tanto que origen de su apostasía. Sin embargo, su participación no se limita, como en la historia de Salomón, a apartar a su marido del camino de Yahveh. En esta ocasión, Jezabel no sólo mantiene su cultura extranjera sino que se involucra activamente en el fortalecimiento del culto de sus dioses de origen. Aunque de manera indirecta, el texto nos cuenta que Jezabel ha mandado a matar a los profetas de Yahveh y destruir su altar⁵³⁷ mientras ella sienta a su mesa a los profetas de Baal y de Asera:

Cuando Jezabel masacró a los profetas de Yahveh, Abdías tomó a cien profetas y los escondió en grupos de cincuenta en cuevas y los proveyó de agua y de comida (1 Reyes 18, 4). Cuando Ajab vio a Eliseo, le dijo: “¿Eres tú, el que trae problemas a Israel?” Él dijo: “Yo no soy el causante de los problemas de Israel, sino tú y la casa de tu padre, al abandonar los preceptos de Yahveh; has seguido a los baales. Ahora, pues, reúne a

⁵³⁷ A partir de la información “Entonces procedieron a reparar el altar destruido de Yahveh” (v.30), se entiende que la destrucción ha sido otro de los resultados de las acciones de Jezabel en contra del culto y los profetas de Yahveh (Cogan, M., *I Kings*, p. 442).

todo Israel en el Monte Carmelo, así como a los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Asera que comen en la mesa de Jezabel (vv.17-19).

Lo que tiene lugar a continuación es la competición entre los profetas de Baal y Elías en el Monte Carmelo con el fin de dirimir quién es el verdadero dios: Yahveh o Baal. Al final del enfrentamiento, ante la victoria del dios israelita, Elías manda a matar a sus contrincantes, desafiando directamente a Jezabel. Cuando ella se entera de lo que le ha ocurrido a sus profetas, amenaza de muerte a Elías:

Ajab le contó a Jezabel todo lo que había hecho Elías y el modo en que había dado muerte a los profetas por la espada. Después Jezabel mandó un mensajero a Elías: “Los dioses me hagan esto y esto otro si para mañana a esta hora no he hecho de tu vida lo mismo que la vida de uno de ellos.” Él tuvo miedo y escapó para salvar la vida (1 Reyes 19, 1-3).

Es la primera vez que escuchamos a Jezabel hablar y a través de su amenaza a Elías, confirma poseer la autoridad suficiente para llevar a cabo sus deseos.⁵³⁸ La fuerza de su amenaza se intensifica en la LXX cuando además, añade: “Porque si tú eres Elías, yo soy Jezabel”⁵³⁹. Si el nombre -como el diálogo- son indicativos de una jerarquía de significado, es la propia Jezabel quien la reclama para sí⁵⁴⁰.

Sin embargo, su obstinación por permanecer “otra” no se reduce al elemento religioso; también encarna a la monarquía en su aspecto más oscuro, aquella que ejerce su voluntad de manera absoluta sobre sus súbditos⁵⁴¹, tal como pretende ilustrar el episodio de la viña de Nabot (1 Reyes 19, 1-21). A pesar de que Ajab ansía las tierras de Nabot, es incapaz de comprárselas y pronto desiste en sus negociaciones (vv.

⁵³⁸ Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 26.

⁵³⁹ Cogan, M., *1 Kings*, p. 450.

⁵⁴⁰ En el contexto de los enfrentamientos entre Jezabel y Elías, los nombres, además, los convierten en portavoces de sus respectivas divinidades: mientras que Elías significa “Yahveh es mi Dios” (Cogan, M., *1 Kings*, p. 425), el de Jezabel significa “¿Dónde está (el) Príncipe?”, en referencia al dios fenicio de la tormenta Ba’l-Haddu (McCarter, P.K., *1 Samuel*, p.116).

⁵⁴¹ Ver nota 388.

1-3). Ante la impasividad de su marido, Jezabel decide tomar la iniciativa y urdir una estratagema para conseguir el viñedo de Nabot:

Entonces Jezabel, su esposa, le dijo: “Ahora actuarás como un rey ante Israel. Levántate, come y anímate. Yo te entregaré el viñedo de Nabot de Jezreel.” Entonces escribió cartas en nombre de Ajab y las cerró con su sello; envió las cartas a los ancianos y los nobles de su pueblo, que vivían con Nabot. Esto escribió en las cartas: “Proclamad un ayuno y sentad a Nabot delante de la gente, y sentad a dos hombres perversos junto a él. Hacedles testificar en su contra diciendo: ‘Has maldecido a Dios y al rey.’ Después cogedle y apedreadle hasta la muerte” (v.7-10).

Los hechos ocurren tal como Jezabel lo ha previsto: los ancianos proclaman el ayuno, se lleva a cabo el juicio y Nabot es apedreado hasta morir. Cuando la noticia llega a sus oídos, Jezabel dice a Ajab: “Levanta, toma posesión del viñedo de Nabot de Jezreel, quien se negaba a vendértelo por plata, porque Nabot ya no vive; está muerto” (v.15). A la idea de la tierra como propiedad inalienable del individuo que defiende la ley del Jubileo (Levítico 25),⁵⁴² se impone la imagen extranjera de un monarca con poderes casi absolutos, capaz de confiscar las propiedades de sus súbditos.⁵⁴³ La agencia de Jezabel es tan efectiva como letal: su engaño conduce a la muerte a un hombre inocente.⁵⁴⁴

⁵⁴² Cogan, M., *1 Kings*, p. 486.

⁵⁴³ Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 27. También Claudia V. Camp (“1 and 2 Kings” en C.A. Newson y S.H. Ringe (eds.), *The Women’s Bible commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992, pp. 96-109 (103): “As a Phoenician princess, moreover, she was accustomed to royal prerogative and unused to the democratic impulse in Israelite culture that regarded land as a gift given to each Israelite family by Yahweh, rather than at the behest of the king. Thus her brutal response to Naboth’s refusal to sell his vineyard may be understood from her point of view as an appropriate royal response to insubordination, in contrast to Ahab’s unconscionable weakness as a leader.”

⁵⁴⁴ El origen de la autoridad política de Jezabel parece encontrarse en la misma condición de extranjera. Además de su ascendencia real, es posible que su autoridad emanara de su relación con el culto a Baal como sacerdotisa (Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 24), o como representante terrena de la diosa Asera (McKinlay, J.E., “Negotiating the frame for viewing the death of Jezebel”, *Biblical Interpretation* 10, 3 (2002), pp.305-23 (315).

La amenaza de castigo no tarda en llegar para ellos. Por orden de Yahveh, Elías profetiza el fin de la dinastía de Ajab:

Entonces la palabra de Yahveh vino a Elías, el tisbita, diciendo: “Levanta, ve al encuentro de Ajab, rey de Israel, que vive en Samaria. Está ahora en el viñedo de Nabot; fue hasta allí y lo tomó en posesión. Dile: ‘Esto dice Yahveh: ¿Has matado y has tomado posesión?’ Esto dice Yahveh: ‘En el lugar donde los perros lamieron la sangre de Nabot, los perros lamerán tu propia sangre.’” Ajab dijo a Elías: “¿Me has encontrado, enemigo?” Él respondió: “Te he encontrado. Porque te has entregado a hacer las cosas que disgustan a Yahveh, yo traeré la desgracia sobre ti y acabaré contigo. Eliminaré hasta el último varón de la casa de Ajab, esclavo o libre. Haré con tu casa como hice con la casa de Jeroboam, hijo de Nebat y la casa de Basa, hijo de Ahías, a causa de la provocación que has causado, haciendo que Israel caiga en falta. Yahveh ha hablado incluso contra Jezabel: ‘Los perros devorarán a Jezabel en la parcela de Jezreel’. Aquellos de la casa de Ajab que mueran en la ciudad serán comidos por los perros; aquellos que mueran en el campo, serán comidos por las aves del cielo. Porque no ha habido otro como Ajab quien, instigado por su esposa Jezabel, se ha entregado a hacer las cosas que disgustan a Yahveh. Él ha actuado abominablemente pues ha seguido a los ídolos, tal como han hecho los amoritas, a quien Yahveh desposeyó ante los israelitas (vv.17-26).

Sorprendentemente, la acusación de Yahveh (“¿Has matado y tomado posesión?”) se dirige exclusivamente a Ajab y resuena con la prohibición divina del asesinato, la codicia del bien ajeno y el falso testimonio.⁵⁴⁵ Es en el instante en que se condena la idolatría que la figura de Jezabel reaparece en el discurso de Elías. Presa de la aflicción, Ajab se rasga las vestiduras, se viste de arpillera y ayuna (v.27); estos gestos de dolor son interpretados por la divinidad como un símbolo del sometimiento, por lo que Yahveh decide posponer el castigo hasta los días de reinado de su hijo Joram (v.29). Dado que Ajab es el único receptor de la profecía de Elías, es capaz de reaccionar y modificar el curso de la maldición; finalmente encuentra la muerte en combate y el

⁵⁴⁵ Cogan, M., *1 Kings*, p. 485.

único dato que recuerda a las palabras de Elías es el de que los perros lamieron su sangre y las prostitutas se bañaron en ella (1 Reyes 22, 38).⁵⁴⁶

La suerte que corre Jezabel es muy diferente. Eliseo, quien ha tomado el relevo del profeta Elías (2 Reyes 2,1-18), es el encargado de poner en marcha el cumplimiento definitivo de la profecía contra la casa de Ajab. En mitad de las luchas contra Aram-Damasco, Eliseo envía a uno de los profetas a ungir al comandante Jehú como nuevo rey de Israel. Cuando el joven vierte el aceite sobre la cabeza de Jehú, le encomienda de parte de Yahveh la tarea de acabar con todos los miembros de la dinastía de Ajab, haciendo hincapié en Jezabel:

“Esto dice Yahveh, Dios de Israel: ‘ Yo te unjo como rey de Israel. Deberás acabar con la casa de Ajab, tu señor; de esta forma vengaré la sangre de mis siervos, los profetas, la sangre de todos los siervos de Yahveh castigando a Jezabel. Toda la familia de Ajab perecerá porque exterminaré a cada uno de los varones, esclavo o libre. Haré con la casa de Ajab lo mismo que hice con la de Jeroboam, hijo de Nebat, y la casa de Basa, hijo de Ajías. Y en cuanto a Jezabel, los perros la devorarán en la parcela de Jezreel y nadie le dará sepultura” (2 Reyes 9, 6-10).

Esta vez, la falta de la que se le acusa a Jezabel es la de haber dado muerte a los profetas de Yahveh; el castigo también ha cambiado: a diferencia de Ajab, quien es sepultado junto a sus ancestros y sólo su sangre es víctima de los perros, el destino del cadáver de Jezabel es permanecer insepulto, a merced del hambre de los animales.

Jehú no se demora en llevar a cabo la misión encomendada por Dios. Su primer objetivo es Joram, hijo de Jezabel y actual rey de Israel, quien se encuentra descansando de sus heridas de guerra. Ante la negativa de Jehú de dar a conocer sus intenciones a los mensajeros que envía Joram, es el propio rey quien sale a recibirle junto a Ocozías, rey de Judá:

⁵⁴⁶ Dada la discordancia entre el v.38 y la profecía dictada a Ajab, se piensa que este versículo es un torpe añadido cuya finalidad es armonizar el relato del final de Ajab con la palabra divina (Cogan, M., *1 Kings*, p.495).

Se encontraron con él en la parcela de Nabot de Jezreel. Cuando Joram vio a Jehú, dijo: “¿Vienes en paz, Jehú?” Él contestó: “¿Cómo voy a venir en paz mientras las fornicaciones y las hechicerías de tu madre Jezabel continúan?” (vv.21-22).

Las palabras de Jehú vuelven a insistir en el retrato de Jezabel como instigadora de las faltas de la casa de Ajab, aunque en esta ocasión con un nuevo matiz: se presenta aquí como prostituta y hechicera. Esto es posible porque el lenguaje que designa a la mujer extranjera en la Biblia parte de unos prejuicios concretos levantados entorno a la sexualidad femenina y la práctica de rituales ajenos al culto de Yahveh: la idolatría como acto de ir detrás de otros dioses) –que implica, a su vez, la hechicería (acceso a un tipo de culto distinto al propio)- se equipara con la prostitución como falta femenina de ir detrás de otros hombres y tener poder erótico sobre ellos.⁵⁴⁷ El verbo hebreo *zānâ* engloba en su significado tanto la práctica de relaciones sexuales extramatrimoniales como el ejercicio de la prostitución, dos imágenes de deshonor en la cultura israelita que sirven de metáfora efectiva dentro de un discurso masculino.⁵⁴⁸

De este modo la etnicidad, la prostitución y la hechicería pasan a formar una intrincada red de marcadores identitarios,⁵⁴⁹ la mujer extranjera es entonces definida en términos corporizados y sexualizados conectando, por un lado, el recelo que provocan los “otros”, con el que provocan las mujeres y su poder erótico. Si Jezabel amenaza los límites identitarios-religiosos israelitas en tanto que fenicia, como mujer-prostituta amenaza los límites de género en la medida en que transgrede las normas de fidelidad y monogamia que se exigen a las mujeres buenas.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Para Claudia V. Camp (*Wise, Strange, and Holy*, pp.28-9), el carácter foráneo de la mujer está relacionado, ideológicamente, con el culto a otros dioses, metafóricamente con las prácticas sexuales, por extensión de la metáfora sexual con el lenguaje engañoso, metonímicamente con la correcta práctica ritual, por la lógica moral con el mal, por ontología con la muerte y por patri-logía, con el fin del linaje y la heredad.

⁵⁴⁸ Bird, P., “‘To play the harlot’: An inquiry into an Old Testament metaphor” en P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 75- 94 (76-77, 89).

⁵⁴⁹ Wyatt, S., “Jezebel, Elijah, and the Widow of Zerephat: A *Ménage a trois* that Estranges the Holy and makes the Holy the Strange” *JSOT* 36, 4 (2012), pp. 435-58 (452).

⁵⁵⁰ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 713.

Su otredad incardinada se manifiesta y se confirma en la escena de su muerte. Cuando se entera de la llegada de Jehú, Jezabel se maquilla los ojos con kohl, se peina y se asoma a la ventana. Tal como vimos, la imagen de la mujer en la ventana es un motivo iconográfico muy frecuente en el Próximo Oriente antiguo⁵⁵¹ y es conocido especialmente gracias a una serie de placas de mármol provenientes de Samaria, Arslan Tash, Nimrud y Khorsabad.⁵⁵² Fechadas en torno a los siglos IX y VIII a.E.C., son esculturas que representan una cabeza femenina exquisitamente peinada que se asoma a una ventana. No existe consenso en lo que respecta al significado de esta figura; de manera habitual se le ha relacionado con el culto a la fertilidad en su asociación con diosas como Ishtar/Kilili, llamada “šarratu ša apāti” (reina de las ventanas), Astarté o la diosa chipriota conocida como Afrodita Parakypousa⁵⁵³ y, en consecuencia, se ha especulado que son representaciones de estas diosas como prostitutas sagradas.⁵⁵⁴ Otra posibilidad es que la ventana esté relacionada con la realeza y la visibilidad de las mujeres de la élite:⁵⁵⁵ la escena de Jezabel saliendo al encuentro de Jehú puede ser también la de una audiencia real.⁵⁵⁶

En el momento en que Jehú atraviesa las puertas de palacio, la primera en tomar la palabra es Jezabel. Le saluda llamándole “Zimri, asesino de tu señor” (v.31) y su desprecio no es sólo verbal.

Su gesto no es seductor sino beligerante y su mirada, como la de Mical, es una mirada masculina y activa que desafía desde su lugar privilegiado de visión al usurpador del

⁵⁵¹ Vid. supra 5.3.

⁵⁵² McCarter, P.K., *II Samuel*, p. 172.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 172. También Askenasy, N., *Woman at the Window*, pp. 13-14.

⁵⁵⁴ Por ejemplo, Ackroyd, P., “Goddesses, women, and Jezebel” en Cameron A., Kuhrt A. (eds.), *Images of woman in Antiquity*. London: Routledge, 2003, pp. 245-259 (258), citado en McKinlay, J.E., “Negotiating the frame for viewing the death of Jezebel”, *Biblical Interpretation* 10, 3 (2002), pp. 305-323 (314). Sin embargo, la hipótesis de la prostitución sagrada en el entorno próximo oriental sigue estando abierta a debate (Keefe, A., *Woman’s body and the social body in Hosea 1-2*, 2001, p. 54).

⁵⁵⁵ Gansell, A.R., “The iconography of ideal feminine beauty represented in the Hebrew Bible and Iron Age Levantine sculpture” en I.J. de Hustler y J.M. Lemon (eds.), *Image, text, and exegesis: Iconography and interpretation in the Hebrew Bible*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015, pp. 46-70.

⁵⁵⁶ Cogan, M. y Tadmor H., *II Kings*, p. 111.

trono y asesino de su hijo⁵⁵⁷; no sólo le habla primero sino que también le observa antes de que él se dé cuenta de su presencia.

Jehú responde al reto ordenando a todos aquellos leales a él que la arrojen fuera:

Él miró hacia la ventana y dijo: “¿Quién está conmigo? ¿Quién?” Dos o tres eunucos miraron en su dirección. Él dijo: “¡Arrojadla fuera!” Así lo hicieron y su sangre salpicó en las parederes y sobre los caballos; y él la pisoteó.⁵⁵⁸ Después entró y comió y bebió, y dijo: “Ocupáos de esa maldita mujer; enterradla. Después de todo, es una princesa.” Cuando fueron a enterrarla no encontraron nada salvo su calavera, sus pies y las palmas de las manos. Regresaron e informaron a Jehú. Él dijo: “Dijo la palabra de Yahveh que habló a través de su siervo Elías el tisbita, ‘Los perros devorarán la carne de Jezabel en la parcela de Jezreel, y el cadáver de Jezabel será como estiércol en la tierra en la parcela de Jezreel, de modo que nadie podrá decir ‘Esta es Jezabel’” (vv.33-37).

Dentro del esquema espacial androcéntrico del texto⁵⁵⁹, el espacio de fuera supone para Jezabel el peligro y la muerte. En el lugar donde yace su cadáver pronto no quedan más que su calavera, sus pies y las palmas de sus manos; el resto ha sido devorado por los perros para convertirse en excremento. La violencia es ejercida sobre el cuerpo de Jezabel y es a través de ella que Jehú restituye el poder masculino sobre la mujer;⁵⁶⁰ sólo cuando ese cuerpo, que es el lugar de la valoración y definición social de la mujer pero también el de su fuerza, es convertido en excreción, es posible que tenga lugar el cambio de relaciones de poder. Pero el castigo no sólo sirve en este caso para reforzar su estatus de subordinación sino también para fragmentar su ser humano y borrarlo, de modo que nadie reconozca en sus restos a la persona-Jezabel. Sin embargo, todavía existe algo que identifica los despojos como suyos, algo del

⁵⁵⁷ Sobre su rol materno sólo hay una referencia: en 2 Reyes 10, 15, se habla de Jezabel como *gěbîrâ*, “reina madre”.

⁵⁵⁸ Mientras que la LXX vocaliza el verbo en plural, convirtiendo en sujeto a los caballos, el TM lo hace en singular, con Jehú como sujeto (Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, p. 112).

⁵⁵⁹ Vid. supra 1.6.3.

⁵⁶⁰ Lemos, T.M., “Physical violence and the boundaries of personhood in the Hebrew Bible” *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 4 (2013), pp. 501-532 (529).

sujeto que persiste en ellos:⁵⁶¹ Jezabel es tan odiada que debe ser olvidada, pero el espectáculo de su muerte pervive en la memoria colectiva a modo de retribución grupal de su despreciable comportamiento.⁵⁶²

6.2.3. Atalía (2 Reyes 11, 1-20):

A pesar de que no es estrictamente extranjera, Atalía comparte con su madre Jezabel el carácter negativo de la no-pertenencia a la comunidad. Como en el caso de Jezabel, sobre ella parece recaer la culpa de las faltas cometidas por su marido Jorán:

Él siguió el camino de los reyes de Israel, del mismo modo que la casa de Ajab, porque la hija de Ajab era su esposa; él hizo entonces aquello que desagradó a Yahveh (2 Reyes 8, 18).

Lo mismo ocurre en la evaluación de la figura de su hijo Ocozías, de quien en consejera a la muerte de Jorán⁵⁶³:

En el doceavo año de Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel, Ocozías, hijo de Jorán, rey de Judá, se convirtió en rey. Tenía veintidós años cuando se convirtió en rey y reinó un año en Jerusalén; el nombre de su madre era Atalía, hija de Omri, rey de Israel.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ McKinlay, J.E., "Negotiating the frame", p. 318.

⁵⁶² Walsh, C., "Why remember Jezebel?" en D. V. Edelman y E. Ben Zvi (eds.), *Remembering Biblical figures in the Late Persian and Early Hellenistic periods. Social memory and imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 311-331 (329).

⁵⁶³ El dato lo aporta el cronista (2 Crónicas 22,3). A pesar de que se desconoce la actividad de Atalía durante el reinado de su hijo, suele incluirse dentro del grupo de las llamadas "reinas madre" (*gěbîrôt*); por ejemplo, Ackerman, S., "The Queen Mother and the cult in Ancient Israel" *JBL* 112, 3 (1993), pp. 385-401 (395). En contra, Ben-Barack, Z., "The status and right of the *gěbîrâ*" *JBL* 110 (1991), pp. 23-34 (28)).

⁵⁶⁴ Existe una aparente contradicción entre esta genealogía y la que aparece en el versículo 18. Sin embargo, el término "hija" puede utilizarse en lugar de "nieta", como ocurre en la genealogía de Jehú, "hijo de Josafat, hijo (nieto) de Nimshi", en 2 Reyes 9, 1. (Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, p. 98).

Siguió los pasos de la casa de Ajab e hizo aquello que disgusta a Yahveh igual que la casa de Ajab, con la que estaba emparentado (vv.25-27).

A la muerte de Ocozías a manos de Jehú, Atalía ordena el exterminio de todos los sobrevivientes de la casa real con el objetivo de coronarse reina de Judá (2 Reyes 11, 1-20). Del mismo modo que Salomón asegura su reinado a través del asesinato político de Adonías, Atalía decide acabar con cualquier obstáculo que pudiera impedirle el acceso al trono,⁵⁶⁵ consiguiendo finalmente reinar durante seis años en Judá.

El fin de su gobierno es el resultado de un golpe de estado orquestado por el sacerdote Joiada -quien cuenta con el apoyo de la llamada “gente de la tierra”⁵⁶⁶ y la complicidad de la corte- y cuya pieza fundamental es Joás, nieto de Atalía y único superviviente de la matanza; después de llevarle fuera de su escondite hasta el Templo de Yahveh y colocarle los distintivos reales, es ungido y aclamado como rey (vv.4-12). Cuando Atalía se da cuenta de lo que está ocurriendo, abandona la seguridad de su palacio y se adentra en el Templo. Entonces descubre a Joás, sentado como un rey y la alegría de todos los que le acompañan y al grito de “¡Traición! ¡Traición!” se rasga las vestiduras; para ella esta conspiración es un acto de traición porque se considera a sí misma la reina legítima.⁵⁶⁷ Sola, es apresada de forma inmediata por orden de Joiada:

Joiada, el sacerdote, ordenó a los capitanes a cargo de las tropas: “Llevala fuera y matad a cualquiera que le siga”; porque el sacerdote pensó: “No debería morir en la Casa de Yahveh.” La llevaron fuera a la fuerza y entraron al palacio por la puerta de los caballos; y allí le dieron muerte (vv.15-16).

⁵⁶⁵ Sin embargo, mientras la acción de Salomón encuentra una justificación en el texto, la de Atalía no (Brenner, A., *The Israelite woman*, p.29).

⁵⁶⁶ En hebreo *‘am hā’āreš*, término que connota a la totalidad de la población, aunque, probablemente, los únicos participantes activos en las comunidades eran los pertenecientes a la élite (Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, p. 129).

⁵⁶⁷ Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 30.

Una vez que Atalía ha sido asesinada, y que Jodaia ha hecho un pacto entre el pueblo y Yahveh y entre el rey y el pueblo, marchan todos juntos a derribar el templo de Baal y matar a su sacerdote, Matán (vv.17-18). Finalmente, el nuevo rey se sienta en el trono; y mientras Atalía yace muerta, todos se regocijan (vv.19-20).

A pesar de que el texto reconoce a Atalía como reina, insiste en la idea de que lo es sólo de manera ilegítima. Mientras que la acusación de idolatría es velada, en tanto que únicamente se recoge la información de la existencia del templo de Baal como lugar de culto alternativo, la de usurpación es la más importante: no sólo es una mujer sino que además no pertenece a la casa de David. La acción conjunta de los sacerdotes y los habitantes de Judá tiene como finalidad restituir la dinastía davídica en la figura de su auténtico heredero, Joás, y para ello debe vertirse la sangre de Atalía; como Jezabel, la reina debe morir para que el orden y los límites religiosos e identitarios que ella amenaza sean restituidos.⁵⁶⁸

6.2.4. La viuda de Sarepta (1 Reyes 17, 1-24):

En el primer libro de Reyes, justo a continuación de la presentación de Jezabel, encontramos otro relato que involucra a una mujer de Sidón (1 Reyes 17, 1-24). Después de predecir a Ajab la catástrofe de una sequía, Elías abandona Israel siguiendo las instrucciones de Yahveh. El profeta permanece un tiempo en el arroyo de Querit, al este del Jordán, hasta que Dios le ordena que se acerque hasta Sidón, donde una viuda se encargará de alimentarle:

Cuando llegó a la entrada de la ciudad, se encontró con una viuda que recogía madera. La llamó diciendo: “Tráeme un poco de agua en una vasija para que pueda beber, por favor.” Cuando ella se disponía a llevársela, volvió a llamarla: “Tráeme también un poco de pan, por favor.” Ella contestó: “Por Yahveh, tu Dios, que no tengo nada cocinado, sólo un poco de harina en un jarro y un poco de aceite. Estaba recogiendo unos cuantos leños para preparar comida para mi hijo y para mí. Lo comeremos y después moriremos.” (vv.10-12).

⁵⁶⁸ Streete, G.C., *The strange woman: Power and sex in the Bible*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997, p. 66.

Ante la situación desesperada de la viuda y su hijo, el profeta intercede para salvarles la vida a través de un milagro de multiplicación que les asegura alimento hasta el final de la sequía (vv.13-16). Existe una relación de reciprocidad entre ellos: la mujer es el medio a través del cual Yahveh mantiene con vida a su profeta, mientras que Elías se convierte en el medio que utiliza para conseguir que esos cuidados se cumplan. Al contrario que Jezabel, quien no sólo pone en peligro la supervivencia de los profetas de Yahveh sino que también sienta a su mesa a los profetas de Baal y Asera, la viuda tiene la responsabilidad de velar por el bienestar y la seguridad de Elías; mientras que sus identidades étnica crea un paralelo entre ambas mujeres, sus acciones las distinguen.⁵⁶⁹

La tranquilidad en el hogar de la viuda, sin embargo, no dura mucho. Poco tiempo después su hijo enferma gravemente y muere, momento en el que ella adopta un papel activo dentro de la narración.⁵⁷⁰

Adoptando su papel materno, la viuda increpa al profeta en busca de una solución: “Ella dijo a Elías: ‘¿Qué he de hacer contigo, hombre de Dios? Viniste a mí para llamar la atención sobre mi pecado y matar a mi hijo?’” (v.18). A pesar de que no pide directamente la resurrección de su hijo, su intervención es suficiente para conseguir que el profeta actúe: después de acostar al niño en su cama e implorar a Yahveh, consigue resucitar al pequeño. Cuando la mujer se da cuenta de que su hijo vive, reconoce a Elías como hombre de Dios y la veracidad de la palabra de Yahveh (v.24).

6.2.5. La reina de Saba (1 Reyes 10, 1-13):

Del mismo modo que ocurre con la alteridad de la viuda, la de la reina de Saba se presenta como positiva en tanto que no amenaza la identidad de Israel. La intención de su visita a la corte de Salomón tiene como finalidad comprobar si los rumores sobre su persona son ciertos, por lo que su presencia dentro de las fronteras de Israel sólo es momentánea; no viene en calidad de futura esposa o concubina, sino que su personaje está enmarcado dentro del grupo de monarcas que viajan para admirar a

⁵⁶⁹ Wyatt, S., “Jezebel, Elijah, and the Widow of Zerephat”, p. 318.

⁵⁷⁰ Reinhartz, A., “Anonymous women”, p. 56.

Salomón y llevarle presentes (1 Reyes 5, 10-14),⁵⁷¹ y es esta distancia la que permite que su alteridad sea considerada inofensiva.

Su fastuosa entrada en palacio es indicativa de su relevancia política y también de su excepcionalidad en tanto que reina en pleno derecho.⁵⁷²

Entonces la reina de Saba, que había escuchado sobre la fama de Salomón por su amor a Yahveh, fue a ponerlo a prueba con difíciles preguntas. Llegó a Jerusalén con un séquito muy grande y camellos cargados de especias, una enorme cantidad de oro y piedras preciosas.

Lo primero que hace nada más encontrarse con Salomón, es someterle a preguntas y acertijos que él responde sin dificultad, pues “nada había que el rey no pudiera decirle” (v.3). Pero no sólo la sabiduría de Salomón la sorprende; también su riqueza la deja sin aliento y expresa su admiración en voz alta, se alegra por los súbditos de tan maravilloso rey y bendice al Dios que lo ha coronado:

Dijo al rey: “Era cierto todo cuanto escuché en mi reino sobre tus hechos y tu sabiduría. Pero no lo he creído hasta que lo he visto con mis propios ojos; de verdad, sólo me habían contado la mitad de todo. Eres más sabio y tienes más riquezas de las que escuché. Feliz es tu pueblo. Felices son tus siervos, que esperan a tu lado para escuchar tu sabiduría. Bendito sea Yahveh, tu Dios, quien se ha deleitado en ti y te ha colocado en el trono de Israel; porque a causa del amor eterno de Yahveh por Israel, te ha hecho rey para hacer aquello que es justo y correcto.” Entonces ella le entregó al

⁵⁷¹ Gillmayr-Bucher, S., “‘She came to test him with hard questions’: Foreign women and their view on Israel” *Biblical Interpretation* 15 (2007), pp. 135-50 (137). Para Adele Reinhartz (“Anonymous women”, p. 50) el personaje con el que ha de compararse a la reina de Saba es el rey Hirán de Tiro: como ella es rico y sabe apreciar la sabiduría de Salomón. También para Athalya Brenner (*The israelite women*, p. 17) el tratamiento que recibe la reina de Saba no es distinto al del resto de jefes de estado masculinos, sin que se haga ninguna mención a su sexo.

⁵⁷² La figura de la “reina” es extraña dentro del mundo bíblico. De hecho, las únicas mujeres que la Biblia hebrea reconoce como reinas son, o bien extranjeras, o bien israelitas que residen en países extranjeros como Ester (Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 17).

rey ciento veinte talentos de oro y una enorme cantidad de especias y piedras preciosas. Nunca hubo otra vez tal cantidad de especias como la que entregó la reina de Saba al rey Salomón...El rey Salomón entregó a la reina de Saba todo lo que ella quiso, cualquier cosa que ella pidió, además de lo que en su magnanimidad ya le había dado. Entonces ella y su séquito se marcharon y regresaron a su país (vv.6-10,13).

El personaje de la reina de Saba es único en tanto que su relación con el poder no emana de ninguna figura masculina⁵⁷³ y, tal como demuestra su iniciativa de entrevistarse con Salomón no sólo para agasajarlo sino también para probarlo, es también autónomo y poderoso. Su presencia narrativa subraya su importancia; junto con Salomón es la protagonista absoluta de la historia y, como él, es rica e inteligente. Esta igualdad de condiciones es necesaria para el desarrollo de la historia, puesto que sólo si la reina es sabia es capaz de desafiar la inteligencia de Salomón: el rey de Israel debe demostrar que está a la altura de la reina extranjera, primero al contestar a sus preguntas y después a la hora de hacerle regalos.⁵⁷⁴

Esta equivalencia con el personaje masculino se evidencia también en su capacidad para mirar y para hablar. Su punto de vista es fundamental dentro de la escena porque es ella la que confirma la grandeza de Salomón a través de sus *ojos*; nada es cierto hasta el momento en que *ve*, y en el acto de mirar reconoce y legitima la figura del rey.⁵⁷⁵ Además su voz, en tanto que es el medio por el que verbaliza su experiencia, es la única que escuchamos además de la del narrador.

Sin embargo, las palabras que dirige a Salomón poco cuentan acerca de su propia condición cultural. Aunque es una extranjera, en su monólogo sólo encontramos la reafirmación ideológica del reinado de Salomón y la omnipotencia de Yahveh.⁵⁷⁶ Esta

⁵⁷³ Brenner, A., *The Israelite woman*, p.17.

⁵⁷⁴ Gillmayr-Bucher, S., " 'She came to test him with hard questions' ", p. 138

⁵⁷⁵ No es casual que la escena de la visita de Saba a Salomón haya sido adoptada por el arte cristiano —entre otras cosas— como prefiguración de la Epifanía. La relación entre los acontecimientos es muy clara en la tabla *La adoración de los magos* de Hieronimus Bosch, en la que el pintor flamenco decora la túnica del segundo rey con este motivo iconográfico.

⁵⁷⁶ Gullmayr Bucher, S., "She came to test him with hard questions", p. 148.

vez la distancia entre la mujer extranjera y la comunidad israelita desaparece en la medida en que su otredad es conquistada⁵⁷⁷.

- El cuerpo extranjero como prisión:

El cuerpo de la mujer extranjera supone una amenaza en tanto que es el sitio de confluencia de su condición genérica y extraña. Como mujer, es el foco de su poder erótico, capaz de seducir y extraviar al hombre; como extranjera, en él se inscribe su identidad particular y sus costumbres.⁵⁷⁸

Cuando pasa a convertirse en miembro de la comunidad israelita a través del matrimonio, la amenaza se convierte en peligro si la mujer no está dispuesta a renunciar a todo aquello que constituye su antigua identidad. Si el hincapié se hace en el elemento religioso es porque, si aquello que aglutina a la comunidad israelita es la figura y el culto de Yahveh, la idolatría se convierte en la trasgresión por excelencia de sus fronteras identitarias.

A pesar de que las esposas de Salomón no reciben un desarrollo narrativo dentro del texto, sobre ellas pesa la acusación de ser la causa de la caída de Salomón y la división del reino. Aunque no tienen nombre, ni voz, ni ninguna presencia real en el relato, se les presupone un tipo de agencia indirecta, probablemente la seducción, capaz de

⁵⁷⁷ Hasta tal punto es sospechosa o repudiada la figura la mujer extranjera que incluso la reina de Saba, un personaje que no es condenado en el texto bíblico, sufre una extensa reinterpretación posterior –sobre todo judía y musulmana- en la que es sexualizada e, incluso, demonizada: “Just who is Sheba, then, such that she has been transformed from foreign queen of fabulous wisdom and wealth in the Bible to bed-mate, lover, and mother, wreaking havoc on Israel’s later history?...This heritage of ultimate ‘Other-hood’ provides a fitting explanation for a woman ruling so well: she can’t possibly be human, nor her seizure of power be really legitimate!” (Fontaine, C.R., *Smooth words: Women, Proverbs, and performance in Biblical Wisdom*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, p. 215).

⁵⁷⁸ Para Athalya Brenner (*A Israelite woman*, p. 118), es la asociación entre las mujeres extranjeras y los cultos a la fertilidad la que origina su relación con la seducción, la prostitución o el adulterio. Sin embargo, considero que no es necesario apelar a actividades rituales específicas para que esa conexión sea posible. En palabras de Marcela Lagarde (*Los cautiverios*, p. 600): “La prostitución no encuentra su causa en cada mujer, en su especificidad, sino en la esencia social de las mujeres: como seres para y de otros, definidos en torno a la sexualidad erótica o procreadora, las mujeres todas son objetos”.

comprometer la integridad religiosa de una de las figuras más importantes de la monarquía davídica.

A diferencia de las mujeres de Salomón, el papel de Jezabel en la historia no se limita solamente a desviar a Ajab del camino de Yahveh. Con ella trae además un modo particular de entender la actividad real, que ella ejerce gracias a las posibilidades que le otorga su posición de reina consorte.⁵⁷⁹ Aunque su autoridad depende de la figura masculina de Ajab, Jezabel actúa en todo momento de manera autónoma, utilizando su agencia para conseguir aquello que se propone. Siguiendo la lógica detrás de la ansiedad que provocan las mujeres extranjeras, la primera acción que la vemos llevar a cabo es la de exterminar a los profetas de Yahveh y sentar a los de Baal y Asera a su mesa, oponiéndose abiertamente a las estructuras religiosas de Israel.⁵⁸⁰ De esta forma se convierte en la auténtica antagonista de la figura de Elías, como prueba la amenaza de muerte que dicta Jezabel contra el profeta después de saber que éste ha dado muerte a sus homónimos baálicos. Aterrorizado, Elías huye de la ciudad, confirmando el alcance del poder de su enemiga.

La influencia negativa de Jezabel no se agota, empero, en el terreno religioso. El episodio de Nabot deja al descubierto una vez más el rostro de su alteridad, esta vez en un conflicto político. Imponiendo sus ideas acerca de los derechos del rey sobre sus súbditos, Jezabel compone una mentira que le permite obtener las tierras que su marido desea. Aunque debe valerse de un ardid para conseguirlas, es ella la que recibe la noticia de la muerte de Nabot y ella misma es la que invita a Ajab a tomar posesión de las viñas.

Jezabel se constituye como lo absolutamente “otro” precisamente porque trasgrede sus límites de género, no reconoce al dios de Israel ni se somete tampoco a sus estructuras de poder. Mientras Ajab tiene la posibilidad de comunicarse directamente con Elías y reaccionar ante la condena por sus faltas de modo que consigue una respuesta por parte de Yahveh, la relación de Jezabel con el profeta se lleva a cabo

⁵⁷⁹ “Unlike any other king’s wife or mother in the Old Testament, Jezebel was a real queen, assistant and partner in government to her husband Ahab...” (Brenner, A., *The Israelite woman*, p. 20).

⁵⁸⁰ Crowell, B., “Good girl, bad girl: Foreign women of the Deuteronomistic History in Postcolonial perspective” *Biblical Interpretation* 21, 1 (2013), pp. 1-18 (13).

siempre a través de intermediarios y nunca tiene la posibilidad de responderle. No hay negociación posible porque nunca renuncia a su identidad fenicia: ni a sus dioses extranjeros ni a su forma de entender y poner en práctica el poder monárquico, razón por la cual debe morir. Engalanada, se asoma a la ventana por última vez, no sólo en la plenitud de su feminidad sino también de su alteridad: porque de manera inevitable su figura en la ventana recuerda a las representaciones escultóricas de diosas extranjeras y su voz a la voz de Baal⁵⁸¹ que, tal y como ocurre en la competición del Carmelo, es inefectiva y conduce a la muerte. Todo cuanto queda de ella en el suelo, después de ser arrojada fuera, son trozos de su cuerpo; fragmentos de su cadáver que todavía se hacen eco de otro dios:

Después de que los filisteos capturaron el arca de Dios, la llevaron desde Ebenezer hasta Asdod. Entonces la tomaron y la llevaron hasta la casa de Dagón, y la pusieron al lado de Dagón. Cuando los de Asdod se levantaron, encontraron a Dagón postrado a los pies del arca de Yahveh; entonces lo levantaron y lo devolvieron a su sitio. Pero cuando se levantaron a la mañana siguiente, ahí estaba Dagón postrado a los pies del arca de Yahveh. La cabeza y las palmas de las manos de Dagón estaban rotas sobre el dintel de la puerta; sólo su tronco quedó intacto (1 Samuel 5, 1-5).

Como agente del “Otro” Jezabel representa, en ese último instante, todo aquello que los israelitas desean eliminar de su comunidad⁵⁸².

La negatividad de Jezabel encuentra su reflejo en la figura de Atalía. Como su madre, es un personaje de acción, dispuesto a intervenir para alcanzar su objetivo; en este caso, Atalía amenaza a la dinastía davídica. Sabemos que es ella la que ordena acabar con los miembros vivos de la casa real aunque no escuchamos su voz. Sus esfuerzos

⁵⁸¹ En la cuarta tablilla del Ciclo de Baal ugarítico (KTU 1.4 VII 26-30) se habla explícitamente de la apertura de una ventana en el palacio de Baal por donde el dios emite su voz: “ En tanto que dios de la tormenta, esta “voz” no es otra cosa que el rayo y el trueno, teofanía elemental a través de la que ejerce la realeza divina. Dado que en 1 Reyes 18 tenemos plasmado el enfrentamiento entre Yahveh y Baal a través de la competición entre Elías y los sacerdotes de Baal, y cuyo fin último es la teofanía del rayo, es probable que nos encontremos aquí ante otra alusión. Agrezco a Andrés Piquer Otero por la idea y la referencia.

⁵⁸² McKinkay, J.E., *Reframing her*, pp. 83-4.

están concentrados en convertirse en reina por derecho propio y no duda en recurrir al asesinato político, del mismo modo que figuras tan relevantes como la de Salomón. Sin embargo, el reinado de Atalía es considerado ilegítimo tanto a nivel del autor, quien omite cualquier fórmula de inicio o de cierre de su reinado, como a nivel de los personajes, que se alían para acabar con ella. La muerte es el único destino posible para Atalía porque, como Jezabel, nunca abandona su rostro extranjero. Aunque los detalles más escabrosos están ausentes del relato del final de Atalía, que su asesinato se produzca en la “entrada de los caballos” del palacio sirve como alusión a la muerte de su predecesora.⁵⁸³

A pesar de que a lo largo de sus historias las mujeres extranjeras son capaces de hablar, de mirar y de actuar, si dichas acciones no se ajustan a la ideología androcéntrica y religiosa que subyace en el texto conllevan terribles consecuencias. Los suyos son cuerpos eróticos sobre los que pesan acusaciones de seducción y hechicería:

Independientemente de su real proceder, las mujeres encarnan la seducción en la sociedad y en la cultura. Seducir es femenino, conquistar es masculino. Así, cualquier hecho erótico se aprecia bajo el tamiz de esta consideración, la cual permite además, eximir a los hombres de la carga de agresión –posesión en acto: política- y convertirlos en víctimas del mal, del erotismo desbordado de malas mujeres.⁵⁸⁴

La sexualización del cuerpo femenino es consecuencia de su cosificación. Cualquiera que sea la posibilidad real de la mujer, es ella –como objeto de deseo, como foco de idolatría- la que provoca que el hombre abandone los principios de la sociedad israelita. Es en ese escenario en que la transgresión femenina amenaza la validez del discurso normativo y se reafirma en su propia alteridad, que es castigada. Lo que figuras como Jezabel o Atalía nos enseñan, en último término, es que la agenciación del “otro” –de la mujer extranjera- nunca queda impune.

⁵⁸³ Walsh, C., “Why remember Jezebel?”, p. 329.

⁵⁸⁴ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 291-2 (n.11).

- El cuerpo extranjero como posibilidad:

A diferencia de las aquellas mujeres extranjeras que mantienen sus lazos étnicos, culturales y religiosos, las que adoptan el sistema de valores israelitas no son representadas negativamente. Es significativo, además, que ninguna de las dos mujeres extranjeras que no son valoradas negativamente encarna la figura que más ansiedad provoca cuando se trata de lidiar con la alteridad femenina: la de esposa. De este modo, la amenaza del matrimonio mixto es inexistente y el poder y la influencia de las mujeres son inofensivos. El elemento sexual está prácticamente ausente de sus historias,⁵⁸⁵ de modo que el tipo de agencia femenina que poseen no tiene un trasfondo erótico: la autoridad de la reina de Saba emana de su poder político y su fortuna, mientras que la de la viuda tiene su origen en su intervención a favor del profeta de Yahveh.

La viuda de Sarepta, aunque comparte la misma identidad étnica –y posiblemente religiosa– que Jezabel, se somete a la voluntad del dios de Israel cuando asiste a su profeta, de forma que le es garantizada la vida aun cuando se encuentra al borde de la muerte. Esta relación Yahveh-vida encuentra su manifestación definitiva en este capítulo cuando fallece el hijo de la viuda; la madre en su desesperación culpa a Elías de su desgracia, provocando que interceda por ellos ante Yahveh y que se obre el milagro de la resurrección. Si su intervención es efectiva es precisamente porque la vida de su hijo es la retribución que recibe por haber servido al profeta y la causa israelita.⁵⁸⁶ Ante la evidencia del poder divino, la mujer reconoce la figura de Elías como hombre de Dios y al propio Yahveh, quienes inmediatamente después probarán sus fuerzas contra los profetas de Baal.

⁵⁸⁵ En la historia de Saba hay dos elementos que suelen interpretarse eróticamente: el verbo *אָב*, entrar o llegar, usado para describir la acción de la reina de Saba, es también un término técnico para las relaciones sexuales (por ejemplo en Génesis 16,2) y la noticia de que Salomón “dio a la reina todo lo que deseaba” en el versículo 13 (Ullendorff, E., “The Queen of Sheba” *BJRL* (1963), pp. 486-504 (487)). Sin embargo, nada en el texto hace suponer que entre ellos haya algo más que una relación política.

⁵⁸⁶ La huida de Elías de Israel tiene lugar en medio de los enfrentamientos del profeta con la casa de Ajab, especialmente con Jezabel.

La reina de Saba, por su parte, es un personaje independiente y poderoso desde el principio. El texto la presenta en todo momento como un sujeto que actúa, observa y habla, revirtiendo la dinámica del poder en la historia.⁵⁸⁷ Esto es posible porque su alteridad, que le otorga una suerte de imparcialidad en lo que concierne a Israel, es necesaria para la construcción ideológica del gobierno de Salomón. En su alabanza a Yahveh, la reina de Saba verbaliza algo que hasta entonces no había sido mencionado: que es Dios quien ha colocado a Salomón en el trono, dando así respaldo y legitimación a su reinado.⁵⁸⁸

Sólo cuando la mujer extranjera renuncia a su propia identidad cultural es posible que hable y actúe en el texto sin que después sea sancionada por ello. Pero en el momento en el que intervienen a favor de la agenda israelita, su otredad se difumina. Se convierten entonces en herramientas literarias cuya principal función es subordinar su propia voz a la del discurso dominante.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Gillmayr-Bucher, "She came to test him", p. 135.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁵⁸⁹ Gillmayr-Bucher, S., "She came to test him", p. 148.

7. *Tipologías de los cuerpos femeninos en Samuel-Reyes*

Los feminismos, en tanto que utilizan la hermenéutica de la sospecha, son una herramienta fundamental a la hora de leer a contracorriente un texto base en la constitución de la sociedad occidental tal como la conocemos. La autoridad que ostentan las narraciones bíblicas ha permitido que los presupuestos que recogen sean admitidos sin resistencia, provocando en consecuencia que se consideraran como hechos naturales. Sólo a través del cuestionamiento del posicionamiento ideológico que motiva su determinada manera de presentar acontecimientos y personajes es posible deconstruir el ideal femenino que defiende el discurso: entender el mecanismo, conocer su poder y desnudarlo de cualquier presunción de inocencia.

El núcleo constitutivo de la narración bíblica es el poder masculino; es el hombre israelita y fiel a Yahveh el paradigma a partir del cual se incluyen y se excluyen determinadas configuraciones de sujetos. La desviación femenina tiene su origen en su cuerpo sexuado y en su diferencia es constituida como inferior en el binomio hombre/mujer. La condición femenina, entonces, está determinada por un antagonismo genérico que somete a las mujeres a la opresión y el dominio de los hombres y de sus intereses.⁵⁹⁰

Son estos intereses los que condicionan la cosmovisión, las instituciones y las opciones vitales que no sólo describen sino que fijan los modos en que deben ser las mujeres y cómo deben comportarse. Son los elementos que identifico como “cautiverios”, el conjunto de limitaciones e imposiciones que justifican y legitiman la subordinación de la mujer en el mundo bíblico y cuyo campo de actuación es el cuerpo femenino. Sin embargo, puesto que el poder no es absoluto ni unidireccional, además de todo aquello que constituye y permite el sometimiento femenino también se ha tenido en cuenta la posibilidad que encuentran las mujeres para desplegar un poder que surge de aquello que le da al hombre: su cuerpo.

Empezar por el cuerpo para hablar de mujeres supone, entonces, reconocer su importancia como lugar de disciplina y de significación. Al tener en cuenta todo el

⁵⁹⁰ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 117.

espectro de las relaciones genéricas que aparecen en las narraciones, este análisis ha pretendido no sólo presentar una sucesión de descripciones sino una lectura crítica y flexible de los modos de construcción de los personajes femeninos dentro de los libros de Samuel y Reyes. También ha permitido identificar las semejanzas y las diferencias que presentan todas las historias, además de atender a otros aspectos tales como la raza o la clase social, haciendo posible que el concepto “mujer”, general y esencialista, se multiplique para abarcar a las distintas “mujeres”.

A continuación se presenta una puesta en común de los resultados del análisis en dos conjuntos fundamentales: los *cautiverios*, donde se exponen aquellos elementos que sostienen la opresión de las mujeres, y las *posibilidades*, que constituye los contextos en los que tiene lugar la agencia femenina.

7.1. Cautiverios:

7.1.1. Roles y funciones:

La identificación con y la especialización de la mujer en su sexualidad se confirma en la presencia continua de las funciones reproductivas y/o eróticas en todas las historias analizadas.

Reproducción:

El texto bíblico define el conjunto de características deseables y necesarias que constituyen la maternidad a través de historias en las que la concepción y los cuidados maternos son los ejes vertebradores de los personajes femeninos. El rasgo más significativo es el deseo materno dirigido al hijo, bien como anhelo, en el caso de las mujeres que aún no son madres, o como instinto de preservación de la vida del niño. El

relato de Ana⁵⁹¹ es un ejemplo elocuente de la estrategia ideológica que configura el retrato modelo de la madre bíblica: no sólo verbaliza las ansiedades frutos de la esterilidad sino que recoge la transformación femenina desde un estado de vulnerabilidad y vacío a uno de seguridad y orgullo,⁵⁹² además de proporcionarle la oportunidad de preservar el recuerdo de sus experiencias a través de la acción de dar nombre al recién nacido.

El hijo proporciona así significado a la madre,⁵⁹³ convirtiendo un hecho biológico en un mandato social.⁵⁹⁴ De este modo, la maternidad se legitima y se naturaliza, convirtiéndose en el único destino deseable para las mujeres.

El retrato de las madres como protectoras de sus hijos insiste en esa idea de la maternidad destinada y su valor social. Las mujeres intervienen de manera efectiva para salvar la vida de sus hijos, aún a costa de su propio bienestar. Rizpá , Betsabé, la sunamita (2 Reyes 4), la viuda de Sarepta, la viuda del profeta, la madre prostituta, todas concentran sus esfuerzos en la labor de los cuidados⁵⁹⁵.

Este instinto maternal queda especialmente retratado en los casos en los que la maternidad se presenta como conflictiva. En la historia de las madres prostitutas, todo el juicio de Salomón se sustenta sobre el prejuicio del amor de la madre; sólo aquella que renuncia a la justicia a favor de la vida del pequeño es reconocida como tal. Cuando declara que prefiere perder al niño que verle morir, confirma como natural el gesto de entrega que se esperaba de ella. En el caso de las madres caníbales, lo que encontramos es una inversión de ese amor y esa renuncia. Si el deber de la madre es alimentar y proveer por el bien de los hijos, en el mundo del revés son los niños los que sirven de alimento a las madres, los que se sacrifican por la vida de la mujer⁵⁹⁶.

Una de las principales consecuencias de la aparente naturalidad y obligatoriedad de la maternidad es la imposición de un único modo –o un modo esencial y reducido- de

⁵⁹¹ Vid. supra. 5.2.1.

⁵⁹² Fuchs, E., "The literary characterization", p. 130.

⁵⁹³ "La sociedad y la cultura patriarcales engendran a la mujer a través del parto, por la mediación del otro, del hijo." (Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 399).

⁵⁹⁴ Saletti Cuesta, L., "Propuestas teóricas feministas", p. 174.

⁵⁹⁵ Vid. supra 5.1. y 6.1.

⁵⁹⁶ Hablaré más en profundidad acerca de esta idea en el capítulo 8.

entender lo femenino. En tanto que las mujeres no existen fuera de ese rol materno, incluso cuando no son madres actúan como cuidadoras y benefactoras de los personajes masculinos, como es el caso de Josaba, la niñera de Meribaal o el de Abisag, cuyo cuerpo es cosificado hasta el punto de ser “usado” para dar calor al viejo David (1 Reyes 1). Así, el cuerpo femenino entendido como un cuerpo destinado a la reproducción es un cuerpo que se ofrece para la existencia del otro.

Erotismo:

El cuerpo femenino es el lugar en el que se inscribe el deseo masculino y, como tal, es un cuerpo para el placer y el beneficio del otro. La belleza es el principal atributo del cuerpo erótico; en las historias de Betsabé y Tamar es el elemento que motiva la apropiación masculina de sus cuerpos. A pesar de que no hay distinción entre la belleza masculina y la femenina en cuanto a la terminología y los estereotipos fisionómicos,⁵⁹⁷ la de la mujer se reconoce como una belleza que provoca una reacción en el hombre. Es la temida “seducción femenina,” poder impotente que emana del cuerpo femenino y que pone en peligro el sistema androcéntrico.

La sospecha sobre este poder incardinado es el motivo por el cual las mujeres extranjeras suelen describirse en términos eróticos, con la capacidad para tentar y corromper a los hombres israelitas.⁵⁹⁸ Precisamente, a las esposas de Salomón, a Jezabel y a Atalía se les acusa de haber seducido y conducido a la idolatría a sus maridos. La asociación entre seducción, hechicería, apostasía y adulterio no es sino un ejemplo más de la negatividad que se le atribuye al cuerpo femenino como objeto de deseo.

En las luchas políticas, el cuerpo erótico de la mujer juega también un papel relevante. La sexualidad femenina, en la medida en que es una propiedad masculina y debe ser vigilada y controlada, se convierte en símbolo del poder y la importancia del hombre. Por este motivo, el intercambio o el ultraje del cuerpo femenino repercute en la figura de quien lo posee de manera legítima; es su valor político lo que lo convierte en presa

⁵⁹⁷ Brenner, A., *The Intercourse of Knowledge*, p. 51.

⁵⁹⁸ Boehmer, E., *Stories of women*, p. 129.

de las ambiciones masculinas: Mical y Abigaíl son indispensables en el afianzamiento de la figura de David como heredero de Saúl, mientras que las concubinas de David, Rizpá y Abigaíl son el reclamo de diferentes aspirantes al trono.

El cuerpo erótico es el más proclive a la cosificación, tanto como objeto sexual o político. La mujer es reducida a la condición de objeto cuando se le niega la oportunidad de hablar o actuar, de modo que es aprovechada para satisfacer el deseo o la ambición de los hombres sin que se tenga en cuenta su bienestar o sus intereses.

7.1.2. Etnicidad y estatus social:

Si bien, como hemos visto, la característica que prevalece en la configuración de los personajes femeninos es su sexualidad, la etnia y el estatus social inciden de manera directa en el modo en que se desarrollan las distintas historias. De esta forma, y tal como plantean los estudios feministas postcoloniales y étnicos, las identidades femeninas varían en la interacción de factores como la etnia, la clase o la religión.

Etnia:

A pesar de que en los libros de Samuel encontramos personajes masculinos extranjeros,⁵⁹⁹ la preocupación por la mujer extranjera aparece especialmente en los libros de Reyes, sobre todo en el segundo⁶⁰⁰. Estas mujeres son imaginadas de manera

⁵⁹⁹ Por ejemplo, Goliat (1 Sam 17).

⁶⁰⁰ Ya adelanté (supra. 1.4.) esta idea: es durante el período postexílico que emergen los esfuerzos por definir y mantener una “identidad israelita” fruto de la pérdida de antiguas infraestructuras que mantenían al grupo unido a raíz de la diáspora: “As a colonized people, dispersed throughout the Persian Empire, new criteria for unity and cohesion needed to be devised. The political, geographical, and religious boundaries that typified pre-exilic life were no longer fixed” (Cohn-Eskensazi, T., “Imagining the Other in the construction of Judahite identity in Ezra-Nehemiah” en E. Ben-Zvi y D.V. Edelman (eds.), *Imagining the Other and constructin Israelite identity in the Early Second Temple period*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014, pp. 230-256 (231)). Este hecho ha llevado a algunos especialistas a datar de manera tardía las narraciones concernientes a la apostasía de Salomón y el reinado de Jezabel que aparecen en los libros de Reyes; por ejemplo Claudia V. Camp (*Wise, Strange and Holy*, p.

diferente en función de la amenaza que supongan para la comunidad israelita. Aquellas que mantienen su identidad extranjera y entran a formar parte del grupo a través del matrimonio, son representadas de manera negativa y suelen enfrentar una muerte violenta al final de sus historias. El caso más paradigmático es el de Jezabel⁶⁰¹, cuyo cuerpo es prácticamente desintegrado. Por el contrario, las mujeres que renuncian a su especificidad étnica y se ajustan a los principios identitarios israelitas, caso de la reina de Saba o la viuda de Sarepta, presentan un rostro más amable y su presencia es tolerada dentro del texto. Esta diferencia de tratamiento es indicativa de la maleabilidad de las fronteras que delimitan a un grupo y el modo en que se negocian las diferencias. En ocasiones, el rostro del otro es una herramienta útil a la hora de reafirmar la propia identidad, a través de su complicidad o de su trasgresión.

Estatus social:

El estatus social, que es el modo en que defino el grado de relación de la mujer con el poder a través de su parentesco con el hombre al mando, se traduce en el cuerpo femenino en una mayor importancia política y, por tanto, en una serie de prerrogativas de las que carece el resto. Princesas como Mical, mujeres de recursos como Abigaíl o la sunamita (2 Reyes 4), reinas madre como Jezabel o Atalía o reinas como la de Saba, todas se caracterizan por una relativa libertad a la hora de relacionarse con los hombres. Si por lo general la iniciativa femenina está restringida a los personajes maternos, es significativo que todas estas mujeres son las primeras en hablar o en actuar en sus respectivas historias.⁶⁰²

23) considera que ambas historias son postexílicas o Alexander Rofé ("The vineyard of Naboth: The origin and message of the story" VT 38,1 (1988), pp.89-104), quien defiende que el marco histórico del relato de la viña de Nabot es, precisamente, el de la lucha de Esdras y Nehemías en contra de los matrimonios mixtos. Por su parte, Gary N. Knoppers ("Sex, Religion, and Politics: The Deuteronomist on Intermarriage" HAR 14 (1991) pp. 121-141) considera que el uso del motivo de los matrimonios mixtos en la historia deuteronomista es consecuente con la ideología del redactor deuteronomista (Dtr¹, siguiendo a Cross) en tanto que tiene como finalidad explicar dos momentos claves de la decadencia de la sociedad israelita: el período de los Jueces y la división de la monarquía.

⁶⁰¹ Vid. supra 6.2.2.

⁶⁰² En el caso de Jezabel me refiero a su encuentro con Jehú (2 Reyes 9,30) y en el de Atalía en su decisión de acabar con la casa real (2 Reyes 8, 25-29).

7.1.3. Espacio:

La configuración espacial es consistente en todas las historias analizadas a pesar de sus diferencias. De manera general, descubrimos que las mujeres suelen representarse en interiores, normalmente espacios familiares perfectamente delimitados como la casa paterna, del marido o del hermano.

Que dichos lugares son los que les corresponden se refuerza positivamente por medio de la posibilidad que tienen las mujeres de intervenir dentro de sus límites de maneras más o menos efectivas. El problema tiene lugar cuando ellas deciden -o se ven impelidas a- abandonar estos espacios y aventurarse al exterior: cuando Betsabé se expone a la mirada de David se expone también al peligro del deseo, lo mismo que le ocurre a Tamar cuando abandona la casa de su padre para caer en la trampa de Amón. La violencia acecha a las mujeres que abandonan sus lugares “apropiados”, esto es, las casas de sus tutores masculinos en la casi totalidad de los casos. Es a través del miedo a estos peligros que amenazan lejos de la vigilancia masculina que el texto intenta justificar y validar el control sobre las mujeres, restringiendo los lugares que deben ocupar. A pesar de que no se puede afirmar con certeza que el espacio en el antiguo Israel estaba rígidamente dividido en público y privado, es elocuente el hecho de que la mayoría de los textos presentan a las mujeres habitando espacios interiores, donde cuentan con una mayor “autonomía” que varía en función del estatus de cada una.

La presencia de la ventana en al menos dos historias en los libros de Samuel y Reyes ayuda a reforzar la idea de la pertenencia de la mujer al mundo interior de la vivienda. Por una parte, mujer que se asoma evidencia su cautiverio desde detrás del vano como espectadoras de la historia que tiene lugar en el exterior. Por otra, es también un instrumento al servicio de la agencia femenina en la medida en que le permite participar activamente en tanto que lugar de intersección del espacio que al que pertenece genéricamente y el que le está vetado.

7.1.4. Agencia, voz y mirada:

Estos tres elementos determinan en gran medida el nivel de participación de los personajes en la historia.

Agencia:

En su condición de subordinación, la mujer bíblica no suele tener la oportunidad de acceder de manera directa al poder o intervenir directamente en la acción. Por este motivo, su agencia se presenta como resistencia o se identifica con el engaño, la herramienta por excelencia de los indefensos.

La agencia como resistencia es reactiva al poder⁶⁰³ y se manifiesta, sobre todo, en la figura de la madre. La petición de Ana es también una protesta por su situación ante el máximo responsable, Yahveh; Rizpá se enfrenta con su gesto protector a la autoridad de David, el rey; la viuda de Sarepta y la sunamita se dirigen a los profetas a los que culpabilizan de la muerte de sus hijos; y las prostitutas llevan hasta Salomón su disputa. El caso de las madres caníbales es especialmente llamativo en lo que se refiere a la agencia materna, ya que como inversión de los principios maternos hasta ahora presentados, en esta historia las madres no intervienen a favor de sus hijos sino que ejercen sobre ellos su poder.

La consecuencia es la muerte de uno de los niños para asegurar la supervivencia de las mujeres, acto reservado en la Biblia hebrea a figuras paternas como la de Abraham o Jefté. Si esto es posible es gracias a que a la ausencia del padre, la mujer es la principal autoridad sobre los hijos, que dependen de su autoridad y de sus órdenes.⁶⁰⁴

Como acto de resistencia se puede entender también la intervención de Abigaíl para evitar las represalias de David ante la afrenta de Nabal. En su caso, su posición de mujer adinerada le permite acudir directamente a David y disponer de sus bienes para

⁶⁰³ Ortner, S., "Specifying agency", p. 80.

⁶⁰⁴ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 429.

apaciguarle. Es el mismo fin que persigue Tamar cuando suplica a Amón que no le haga daño, aunque en esta ocasión todo intento es inútil: ella se encuentra bajo el poder físico y político de su hermano.

El engaño, por su parte, es una de las características más comunes de las mujeres en la Biblia hebrea. Es el resultado de manipular sus situaciones particulares con el fin de alcanzar sus objetivos. Cuando dicha estrategia está al servicio de la causa masculina en la historia, la mujer que la emplea suele conservar su respetabilidad y no es castigada. El ejemplo más significativo es el de Betsabé. Todo lo que lleva a cabo en el primer libro de Reyes tiene como finalidad asegurar y consolidar el reinado de su hijo, de modo que es reconocida en el texto como un personaje de relevancia: a ella acude Adonías en busca de ayuda y ante ella se inclina Salomón. Las mentiras de Mical para auxiliar a David nunca son sancionadas negativamente en el texto y su apartamiento de la casa paterna es, probablemente, un movimiento táctico por parte de Saúl. Sin embargo, todo lo contrario ocurre en los casos en los que la acción de la mujer es más ambigua o se opone a los intereses del personaje masculino protagonista. A pesar de que la motivación de Jezabel para llevar a cabo su plan contra Nabot se encuentra en el deseo de Ajab de poseer sus tierras, su intervención tiene como resultado el ajusticiamiento de un hombre inocente y la apropiación indebida de sus viñas por parte del rey; aquí el engaño femenino se convierte en uno más de los aspectos negativos en el retrato de la reina fenicia que la conducen a una muerte brutal.

Existe, por último, la posibilidad de que la agencia femenina sea directa, siempre que la mujer posea la autoridad suficiente dentro del relato. Tanto Jezabel como Atalía y la reina de Saba, en la medida en que son figuras regias, hacen gala de un poder sobre los otros que se asemeja al que ejercen los hombres dentro del texto bíblico. Mientras que las dos primeras llevan a cabo matanzas religiosas o políticas, la reina de Saba es representada como un mandatario más en todo el esplendor de su riqueza y determinación sin que precise de ninguna intermediación masculina. Como en el caso del engaño, si esta voluntad está a disposición de la ideología de la narración, nada le ocurre a la que la ejerce, al contrario del final trágico que le espera a aquella que sólo vela por sus intereses.

Voz:

La capacidad de hablar es siempre una prerrogativa del poder. En la medida en que el texto bíblico es un discurso de origen y orientación masculina, son las voces de los hombres las que tienen una mayor presencia en la narración; las posibilidades de las mujeres para expresarse a través del diálogo, en concordancia con su movilidad y su agencia, son limitadas. Muchas de las mujeres en los libros de Samuel y Reyes permanecen en silencio: es el caso de Penina, Rizpá, la mujer de Fineas, las concubinas de David, la mujer de Jeroboán, Abisag, las esposas de Salomón y una de las madres caníbales; otras, son silenciadas en momentos puntuales dentro de los relatos.

Sin embargo, el silenciamiento femenino ocurre también en las ocasiones en las que se nos permite escucharlas hablar. Puede ocurrir que la negación del punto de vista femenino se concrete en el ocultamiento de sus sentimientos o motivaciones, lo que provoca que su caracterización sea incompleta o ambigua; es lo que hace posible, por ejemplo, la larga tradición interpretativa del baño de Betsabé como un acto de seducción premeditado por parte de la mujer. La forma más sutil de omitir la voz femenina es hacerla cómplice del aparato ideológico detrás del texto en los más variados escenarios. La experiencia de la violación de Tamar es suprimida a favor de la afirmación de un determinado código de honor masculino; las identidades culturales de las extranjeras son suplantadas por la confirmación del poder del Dios de Israel y sus profetas; la figura de Abigaíl sirve de vehículo para la legitimación de David como futuro rey de Israel; y la relevancia de los personajes maternos, a los que se les permite hablar en mayor número y de manera más eficaz, facilita la representación de la maternidad como rol femenino por excelencia, reduciendo y reconduciendo las posibilidades del deseo femenino. Además, intervenciones como las de la mujer de Tecoa (2 Sam 14, 1-20) insisten en la importancia de la descendencia como medio de preservación del nombre del padre, enfatizando el valor de la maternidad como institución patriarcal.

Fuera del contexto materno y sin la aparente manipulación de sus voces, pocas son las ocasiones en que las mujeres toman la palabra y se dirigen directamente a los hombres. Las últimas intervenciones de Mical y Jezabel desafían no sólo estas limitaciones de expresión sino también a la autoridad de dos personajes masculinos de gran relevancia, David y Jehú. El atrevimiento de Mical es castigado con la infertilidad, suerte de muerte simbólica femenina, mientras que el de Jezabel se suma a las numerosas faltas que la conducen a la muerte.

La manipulación de sus silencios y sus palabras convierte a las mujeres en objeto de la cosificación masculina al serles negada la oportunidad de hablar por sí mismas o al permitírsele pero sólo de forma fragmentada; son representaciones tras las que se esconde o desaparece la voz femenina como expresión de la propia subjetividad.

Mirada:

La mirada normativa dentro de los textos bíblicos es masculina en tanto que el autor, el narrador, los personajes principales y la audiencia ideal son hombres.⁶⁰⁵ El sitio desde donde se proyecta esta mirada es generalmente externo, coincidiendo con la voz narrativa, y en las ocasiones en las que dicha focalización pasa a ser interna, suele depender de uno de los protagonistas masculinos.

La principal característica de la visión masculina es el poder. Estableciendo al hombre como el sujeto activo, su mirada es mucho más que simple percepción: implica también la fuerza y la posibilidad de actuar y poseer.⁶⁰⁶ Precisamente por este carácter activo, la mirada masculina tiene también la capacidad de hacer avanzar la historia, mientras que la presencia femenina detiene el fluir de la acción en un momento de contemplación.⁶⁰⁷ Los principios básicos de esta dinámica de la visión quedan perfectamente perfilados en la escena del baño de Betsabé y en la que Tamar prepara

⁶⁰⁵ Bach, A., *Women, seduction, and betrayal in Biblical narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 129.

⁶⁰⁶ Devereaux, M., "Oppressive texts, resisting readers", p. 130.

⁶⁰⁷ Mulvey, L., "Visual pleasure and narrative cinema", p. 837.

los alimentos para Amón: la mirada masculina condiciona el devenir de los acontecimientos cuando conduce a los hombres a poseer a las mujeres. Incluso cuando no lleva consigo una carga erótica, como ocurre en el caso de Elí y Ana, tiene el potencial de precipitar la acción narrativa; es una mala interpretación de su mirada sobre la actitud de Ana en oración que provoca el diálogo entre la mujer y el sacerdote y la consiguiente bendición por su parte. Que la mirada de Elí carezca de deseo sexual evita que Ana sea cosificada. Por este motivo, cuando es confrontada por sacerdote tiene la oportunidad de defenderse de sus acusaciones y justificar su conducta. Pese a esta diferencia, en los tres casos las mujeres son observadas en momentos de intimidad y siempre unilateralmente, puesto que nunca devuelven la mirada.⁶⁰⁸

En las circunstancias en las que la mujer se convierte en focalizadora de la escena, la dinámica de la visión que se establece se asemeja a la de la mirada masculina. En las historias de Mical, la reina de Saba, Jezabel y Atalía tenemos la oportunidad de percibir los hechos a través de sus ojos al menos una vez. El objeto focalizado es siempre un hombre: David, Salomón, Jehú y Joás respectivamente, y todas desempeñan el papel de reinas, sea a título propio, como consorte o como madre; el poder aparece, entonces, como prerequisite de la mirada.⁶⁰⁹

En los casos de Atalía y la reina de Saba, la acción de mirar tiene como finalidad confirmar la legitimidad de la figura real: mientras que Saba da testimonio de la grandeza de Salomón y de su condición de elegido de Yahveh, a través de los ojos de Atalía asistimos a la coronación de Joás, hecho que la señala a ella como usurpadora y a su nieto como el auténtico heredero al trono de Judá. La contemplación provoca en ellas una respuesta hablada, de alabanza en el primer caso y de angustia en el segundo y, en consecuencia, mientras que Saba es recompensada con regalos, Atalía encuentra la muerte al actuar en contra del orden político establecido.

⁶⁰⁸ Betsabé y Ana desconocen, incluso, que están siendo observadas.

⁶⁰⁹ La pitonisa de Endor tiene la capacidad para mirar en tanto que nexo de comunicación entre el mundo de los vivos y de los muertos. En su caso, el poder proviene de su especialización como nigromante y es la razón por la cual ella es la primera en observar al fantasma de Samuel y la encargada de comunicárselo a Saúl.

Mucho más claro es el enfrentamiento de Mical y Jezabel con la autoridad masculina. Ambas se apropian de la visión desde un punto de observación elevado, alejado del objeto que focalizan: una ventana; como ocurriera con David y Betsabé, miran sin ser vistas y el acto de hacerlo provoca en ellas sentimientos que las llevan a actuar. En ningún caso se trata de impulsos eróticos y la motivación femenina parece encontrarse en el resentimiento que parecen guardar a los personajes masculinos. Mientras que Mical sale al encuentro de David para reprocharle una actitud que ella encuentra indecorosa, Jezabel desafía a Jehú acusándolo de usurpador y asesino. A pesar de la iniciativa femenina, los personajes masculinos se resisten a la cosificación y recuperan el control con sus respuestas. Hasta tal punto se reinstaura la desigualdad entre el personaje masculino y el femenino que Jehú eleva la mirada sólo para focalizar detrás de Jezabel. Nunca hay correspondencia entre ellos: sus órdenes están dirigidas a los eunucos que la rodean y que finalmente acaban con ella.

La mirada femenina se establece, así, como una trasgresión; sólo en la escena de la reina de Saba y Salomón no supone una desviación de las relaciones de género porque, tal como hemos visto, su presencia y su alteridad son cómplices del discurso bíblico. Aunque las mujeres tienen alguna posibilidad de dirigir la visión, carecen de la autoridad necesaria para actuar en consecuencia.⁶¹⁰ El suyo, a diferencia del de los hombres, es otro poder impotente: todo intento femenino por degradar a los personajes masculinos se encuentra enseguida con una resistencia efectiva. Al final, Mical y Jezabel sólo pueden esperar ser castigadas cuando es restituida la jerarquía sexual en las que ellas constituyen la parte vulnerable del binomio.

7.1.5. Violencia:

La violencia a la que están sometidas las mujeres dentro de los relatos bíblicos es muy variada en su forma. La más sutil es la que he venido perfilando hasta ahora y que consiste en la limitación –cuando no la negación o la manipulación– de las capacidades de las mujeres dentro de la narración. De este modo, los personajes femeninos son

⁶¹⁰ Devereaux, M., “Oppressive texts, resisting readers”, p. 130.

representados de manera fragmentada e incompleta y, a veces, transformados hasta el punto de perder sus rasgos culturales distintivos, como ocurre en el caso de la reina de Saba.

Todos los elementos vistos hasta ahora, la especialización de funciones, el silenciamiento, el constreñimiento espacial, la ausencia de agencia y la incapacidad de mirar, forman parte del conjunto de políticas sexuales que sostiene la epistemología androcéntrica bíblica.⁶¹¹

A nivel de la historia, los personajes femeninos son víctimas de violencia directa por parte de los demás personajes:

Violación:

En la actualidad, la violación se entiende como el acto supremo de violencia sexual dentro de las culturas androcéntricas; a través del abuso sexual, el hombre afirma su fuerza política sobre la mujer mientras que a ésta le es arrebatada su integridad como persona.⁶¹² Su núcleo constitutivo es el poder: la violación es la manifestación suprema de la profunda desigualdad genérica que somete a las mujeres a un estado de subordinación e inferioridad con respecto a los hombres.

En el mundo bíblico, sin embargo, la violación no se entiende como una experiencia femenina encarnada sino como un atentado contra el honor y los intereses masculinos, lo que explica que sea el origen de numerosos conflictos masculinos.⁶¹³ En los casos estudiados donde tiene lugar la apropiación del cuerpo femenino por parte de personajes masculinos, los principales afectados son siempre aquellos hombres encargados de proteger la sexualidad femenina: Urías, en el caso de Betsabé, Absalón en el de Tamar, Isbaal en el de Rizpá y David en el de las concubinas.⁶¹⁴ De ellos, los

⁶¹¹ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 19.

⁶¹² Lagarde y de los ríos, M., p. 280.

⁶¹³ Tampoco existe un término específico para nombrarla, tal como se ha explicado en el análisis correspondiente. Vid. supra 5.1.1., en especial la nota 375.

⁶¹⁴ La petición de Abisag por parte de Adonías es entendida por Salomón como un intento de reclamar el trono que por herencia le corresponde al primogénito, tal como ocurre en el caso

dos primeros están motivados por el deseo erótico de poseer a la mujer, mientras que los últimos tiene un objetivo estrictamente político, utilizado como herramienta por parte de los aspirantes al trono para infligir un daño simbólico sobre la figura real. El nulo interés por el impacto de la violación sobre el cuerpo de la mujer provoca que únicamente a Tamar se le permita alzar la voz contra su agresor, y sólo para descubrir su doble impotencia como víctima: es incapaz de verbalizar sus sentimientos y de resistirse al ultraje.

A pesar de las diferencias en el modo de conceptualizar la violación, en la Biblia hebrea es también producto de la expropiación y conculcación del cuerpo femenino. Emanan de la autoridad masculina sobre la mujer; por ello no es necesaria la presencia del uso de la fuerza física para que sea posible. Solamente en la historia de Tamar el texto hace explícita la violencia por parte del hombre para cometer su crimen, pero el silencio y la ausencia total de respuesta por parte del resto de mujeres evidencia el mismo tipo de sometimiento y vulnerabilidad.

Desplazamiento:

Llamo desplazamiento al acto de apartar al personaje femenino, físicamente a través del encierro o simbólicamente a través del abandono, obligándole a renunciar a sus funciones como esposa y/o madre. Al serle impedida cualquiera de estas dos posibilidades, la mujer es incapaz de alcanzar significado y relevancia dentro del texto, condenando así su presencia narrativa. En todos los casos se entiende como un castigo impuesto sobre la mujer como respuesta a algún tipo de transgresión cometida por ella o contra ella: debido a su enfrentamiento con David, el destino de Mical es permanecer estéril, probablemente a causa de la renuncia del marido al lecho conyugal. Para Tamar y las concubinas de David el desplazamiento se concreta en el aislamiento; víctimas de la apropiación ilegítima de sus cuerpos, han sido degradadas en su sexualidad y sus funciones y ya no poseen ningún valor dentro del sistema de

de las concubinas de David o, presuntamente, en el de Rizpá. Puesto que Adonías es asesinado antes de consumar el acto sexual no incluyo su historia en este apartado.

relaciones de género. Mientras que Tamar debe vivir el resto de su vida en casa de su hermano Absalón, las concubinas son, de hecho, encerradas por David y condenadas a permanecer como viudas en adelante. La conclusión es siempre la misma. Privadas de la oportunidad de relacionarse con los personajes masculinos, las mujeres permanecen sin descendencia. En un contexto androcéntrico donde la maternidad es el objetivo y el deseo de todas las mujeres, la infertilidad se convierte en una forma de muerte simbólica.

Muerte:

A lo largo de los libros de Samuel y Reyes son numerosos los personajes masculinos que encuentran la muerte en diversas situaciones violentas: en la guerra, como castigo, como resultado de venganzas personales o, incluso, en sacrificio para aplacar la ira divina. Aunque en el caso de las mujeres es menos frecuente, dada la tendencia a presentarlas de manera reducida en sus roles de esposas o madres,⁶¹⁵ en II Reyes encontramos una de las muertes femeninas más paradigmáticas de la Biblia hebrea.

Como figura de alteridad modélica, el personaje de Jezabel es irreductible en su diferencia: no sólo es una mujer sino también una fiel seguidora de sus dioses y de sus costumbres de origen, y el poder que le confiere su relación con Ajab la convierte en una auténtica amenaza para sistema religioso y político que sostiene el discurso bíblico. Sus atentados contra los límites identitarios israelitas la condenan a una muerte sangrienta que persigue la aniquilación total de su persona y su memoria.

Después de ser arrojada por la ventana hacia el exterior, su cuerpo es fragmentado y destruido en casi su totalidad, salvo por su cráneo, las palmas de sus manos y sus pies. Sobre la abyección de su cadáver –de lo que queda de él– se restaura el orden que ella

⁶¹⁵ Dada la tendencia a limitar a las mujeres en su función materna, es significativa la ausencia de ejemplos de mortalidad femenina durante el alumbramiento, amenaza real y constante en la vida de las mujeres. Sólo hay constancia de un fallecimiento a causa del parto, el de la mujer de Fineas, y se achaca a las circunstancias políticas y religiosas que atraviesa Israel en ese momento.

ha transgredido: el hombre israelita encarnado por Jehú recupera la autoridad necesaria para eliminar cualquier vestigio de la religión promovida por la casa de Ajab.

El relato detallado de su asesinato pretende, además, condenarla al olvido: “nadie podrá decir ‘esta es Jezabel’” y, sin embargo, el espectáculo grotesco de sus restos pervive en la memoria colectiva como advertencia del peligro del “otro” y justificación de su rechazo.⁶¹⁶

Como hija de Jezabel, Atalía carga consigo el estigma de enemiga de la religión y la monarquía de Israel, acusación que se confirma cuando decide coronarse como reina de Judá a la muerte de su hijo Ocozías y acabar con el resto de la casa real. Al hacerse con el trono de Judá, Atalía no sólo resulta letal para los miembros de su familia sino que también pone en peligro la dinastía davídica al usurpar el lugar del auténtico heredero a ojos de los sacerdotes yahvistas. Esta transgresión sólo puede canalizarse, al igual que sucedía con su madre, a través de la muerte y el olvido; cuando leemos que Atalía es asesinada en la “entrada de los caballos” del palacio, reconocemos la relación que existe entre su muerte y la de Jezabel. Con ella caen también los altares de Baal, reforzando la idea de que no sólo se trata de una mujer apropiándose de un poder prohibido para ella sino también de una seguidora de los cultos condenados por el texto bíblico. El último castigo que recibe es la ausencia de reconocimiento por parte del autor de la legitimidad de su reinado, convirtiéndose en el único monarca que carece de la tradicional fórmula regia que enmarca las historias de todos los reyes de Israel y Judá.

Estas muertes violentas, y en especial la de Jezabel, señalan a las víctimas como entes negativos que han de extirparse del seno de la comunidad. Aquí juega un papel fundamental la etnicidad, puesto que es en el mantenimiento de las costumbres extranjeras que radica la amenaza de estas mujeres: como adoradoras de Baal, ponen el peligro la institución del culto a Yahveh y, por tanto, las propias fronteras que constituyen la identidad del grupo tal como las concibe el autor bíblico. Una vez que el mal que representan ha sido extirpado, es posible reconstruir el orden político y

⁶¹⁶ Walsh, C., “Why remember Jezebel?”, p.329.

religioso a través de la eliminación de los altares baálicos y la reafirmación de las figuras de Jehú y Joás como los monarcas sancionados por el Dios de Israel.

7.2. Posibilidades:

Dentro de las estrategias literarias hasta ahora analizadas, que cumplen con la función de legitimar un orden social de dominio masculino y su consiguiente opresión de las mujeres, hemos comprobado que existen ocasiones en las que las mujeres se convierten en sujetos de la acción.

De manera general, dentro de las distintas historias femeninas estudiadas, dos son los escenarios en los que las mujeres tienen la oportunidad de empoderarse, entendiendo el empoderamiento como la capacidad de adquirir un cierto grado de control sobre sus decisiones, sus voces y sus iniciativas, con más o menos consecuencias: la complicidad o la transgresión.

Complicidad:

Este es prácticamente el único contexto en el que está justificada la participación efectiva de las mujeres en la historia. La complicidad tiene dos manifestaciones fundamentales: la especialización y la conformidad.

El principal foco de poder femenino proviene de la especialización de la mujer en la maternidad, o lo que es lo mismo, de su cumplimiento del rol por excelencia impuesto sobre ella en función de su género⁶¹⁷. La figura materna encarna por excelencia este tipo de posibilidad. Tal como hemos visto hasta ahora, la maternidad dentro de la Biblia hebrea es un producto del discurso androcéntrico al servicio de sus intereses reproductivos y de la perpetuación del nombre y la heredad de los hombres. Por este

⁶¹⁷ Lagarde y de los ríos, M., *Los cautiverios*, p. 178.

motivo la madre, en tanto que agente reproductor, no sólo es alabada sino necesaria y se convierte en el personaje femenino más importante dentro de la narración bíblica⁶¹⁸. A nivel de la historia, esta preponderancia del estereotipo materno permite que las mujeres intervengan activamente en los acontecimientos y que sus acciones sean capaces de iniciar eventos de enorme relevancia en el texto, tal como se ha explicado anteriormente. En todos los casos es indispensable que la agencia materna esté al servicio de los hijos; cuando las mujeres persiguen otros fines, su agencia funciona a modo de reflejo negativo de la de las consideradas “buenas madres”, como demuestran las historias de las madres prostitutas y las madres caníbales.

La especialización puede entenderse, además, desde el punto de vista profesional, tal como demuestra el relato de la pitonisa de Endor (1 Samuel 28, 3-25)⁶¹⁹. En este caso, la autoridad femenina emana de su habilidad para acceder al conocimiento divino que le ha sido prohibido para el rey Saúl. Es un personaje que se resiste a la cosificación y que impone su presencia y su voz al protagonista masculino, al tiempo que se presenta como una mujer autónoma, de recursos intelectuales y materiales que le facilitan su agencia.

La conformidad, por su parte, también tiene dos variantes. De forma general se traduce en los esfuerzos femeninos –más allá de la maternidad- por beneficiar a los personajes masculinos que protagonizan las historias; los ejemplos más significativos son los de Mical en 1 Samuel 18 y Abigaíl (1 Samuel 25, 2-44), cuyas acciones están dirigidas a salvar la vida y el futuro de David.

De manera menos frecuente, este tipo de complicidad se relaciona con la etnicidad y el destino dentro de la comunidad de las mujeres extranjeras. Mientras que las mujeres extranjeras que conservan sus rasgos distintivos son condenadas por el autor bíblico, aquellas que reconocen a Yahveh como dios y a sus delegados terrenales –rey y profeta-, no sufren ningún tipo de castigo. En las historias de la reina de Saba (1 Reyes 10, 1-13) y la viuda de Sarepta (1 Reyes 17, 1-24), su alteridad ha sido borrada y sustituida por la voz normativa del texto, lo que provoca que sean presentadas de manera positiva y en contraposición a figuras negativas como Jezabel.

⁶¹⁸ Fuchs, E., *Sexual Politics*, p. 45.

⁶¹⁹ Ocurre igual en el caso de la profeta Hulda (2 Reyes).

A pesar de que estas representaciones benefician en primer lugar a la ideología que subyace en el texto, la complicidad es un modo de hacer frente a las normas y los condicionamientos sociales que sufren las mujeres, permitiéndoles alcanzar unos determinados objetivos vitales tales como la maternidad, fundamentales para su valoración y su supervivencia.

Trasgresión:

La otra posibilidad que tienen las mujeres es desafiar sus limitaciones y afirmarse desde la desobediencia. Sus acciones no están enfocadas hacia los personajes masculinos sino que parecen perseguir una agenda propia. Son mujeres que no anteponen su vida a la de sus hijos, como las madres caníbales o la prostituta, que no se someten a la autoridad real, como Mical, o a la divina, como Jezabel, y que incluso son capaces de llevar a cabo una matanza de adversarios políticos con el fin de hacerse con el trono, como Atalía. Sus historias hablan de supervivencia, de rebeldía y de inconformismo. Esto provoca que sean representadas de manera negativa, convirtiéndose en el revés de las “buenas” mujeres, las obedientes,⁶²⁰ e incluso, tal como hemos visto, que sean castigadas.

Las posibilidades de estas mujeres duran muy poco, y la sanción que reciben se traduce normalmente en la muerte. Sus desviaciones de la norma, empero, les permiten acceder momentáneamente a un tipo de poder equivalente al masculino: son portadoras de la mirada, de la voz y de la violencia. Aunque la moraleja de sus historias insiste siempre en la importancia de mantener el orden establecido, estas mujeres consiguen desestabilizar las relaciones de género que las someten y participar activamente en la acción.

Sin embargo, y retomando la pregunta retórica de Spivak acerca de la voz del subalterno⁶²¹, no podemos perder de vista el trasfondo ideológico del texto bíblico. El

⁶²⁰ Para Esther Fuchs (*Sexual Politics*, p. 30), las mujeres obedientes son buenas desde la perspectiva patriarcal, mientras que las malas son un producto de la misoginia.

⁶²¹ Spivak, G., “Can the Subaltern Speak?”, 1993.

siguiente capítulo de conclusiones pretende señalar las posibles motivaciones que justifican la articulación de la alteridad femenina en la historia deuteronomista.

8. Conclusiones.

El cuerpo femenino y la historia deuteronomista

El estudio llevado a cabo a lo largo de esta tesis doctoral nos invita, a modo de conclusión, a preguntarnos por el papel que juega el cuerpo femenino dentro del discurso literario de la Historia Deuteronomista. La lectura propuesta permite delinear una serie de conclusiones finales acerca de la otredad femenina y sus funciones dentro del texto.

Tal como hemos visto, la historia deuteronomista es el relato de una tragedia. A pesar de la posibilidad del regreso y la restitución de la monarquía davídica que ofrece el último capítulo, la sensación de catástrofe no se atenúa; a pesar de figuras como la de Josías o de la presencia constante de la “lámpara de David”, el pueblo de Israel es incapaz de mantener la Tierra que le fue otorgada por Yahveh. Si en los libros de Samuel nos encontramos con la complicada transición de poderes de la dinastía saúlida a la davídica y, luego, los problemas dinásticos entre los herederos de David, en los de Reyes las invasiones externas se suman a los fracasos internos de las monarquías de un reino dividido. Es en este contexto de desequilibrios e inseguridades en el que las historias de nuestras mujeres tienen lugar.

Si comparamos la presencia femenina en los libros de Samuel y Reyes con la de los libros de Crónicas, posible gracias a su afinidad temática,⁶²² pronto descubrimos que ésta ha desaparecido casi por completo del relato del cronista. Al componer su historia, cuyo foco de interés es la dinastía davídica y la constitución y desarrollo del reino de Judá, el cronista no hace ninguna referencia a la lucha de David contra Saúl, la disputa con Nabal, la escena de Betsabé, la historia de Tamar, el conflicto con Absalón, la reunión entre Betsabé, Natán y David, la muerte de Adonías, cualquier alusión a las mujeres de Salomón y su apostasía, así como los acontecimientos en el reino del Norte, lo que provoca que no encontremos a casi ninguna de las mujeres que protagonizan este análisis. El resultado de esta decisión narrativa es una versión más

⁶²² Sobre la relación de los libros de Crónicas y la historia deuteronomista, ver Auld, G., *Kings without privilege: David and Moses in the story of Bible's Kings*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; Trebolle Barrera, J., “Samuel/Kings and Chronicles: Book divisions and textual composition”, *VT*, vol. 101 (2006), pp. 96-108; Trebolle Barrera, J., “Kings (MT/LXX) and Chronicles: the double and triple textual tradition”, *VT*, vol. 113 (2006), pp. 483-502; Person, R.F., *The Deuteronomistic History and the book of Chronicles: scribal Works in an oral world*. Atlanta: SBL, 2010.

idealizada de la figura de David y de Salomón y del reino que instauran⁶²³ y nada de la antigua incertidumbre que emanaba del texto del deuteronomista se adivina ahora en el del cronista; ¿existe entonces una relación entre las escenas protagonizadas por mujeres y el peligro que se cierne sobre la identidad de Israel?

8.1. Cuerpo abyecto, cuerpo extraño:

El cuerpo femenino, en el contexto de las sociedades en las que el hombre es la medida de todas las cosas, no es más que una terrorífica anomalía: no sólo existe a pesar de carecer de falo sino que además posee el poder de una sexualidad distinta de la masculina⁶²⁴; en su desviación, la mujer se convierte en un monstruo que suscita, a la vez, fascinación y miedo⁶²⁵. Lo monstruoso femenino, tal como lo llama Barbara Creed⁶²⁶, aparece en todas las sociedades humanas y en sus casos más extremos adopta formas como la de la vagina dentada, la vampiresa o la bruja⁶²⁷. Todas estas manifestaciones tenebrosas de lo femenino ponen en evidencia la potencialidad del cuerpo femenino para manifestar la abyección.

Definido como aquello que “disturbs identity, system order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite”,⁶²⁸ lo abyecto puede experimentarse de distintas maneras a través del cuerpo de las

⁶²³ Van Seters, J., “Historiography in Ancient Israel”, en A. Feldherr y G. Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical writing. Vol. 1: Beginnings to AD 600*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 76-96 [91].

⁶²⁴ Williams, L., “When the woman looks” en B. K. Grant (ed.), *The Dread of Difference: Gender and the horror film*. Texas: University of Texas Press, 2015, pp. 17-36 (22).

⁶²⁵ “Woman, as a sign of difference, is monstrous. If we define the monster as a bodily entity that is anomalous and deviant vis-a-vis the norm, then we can argue that the female body shares with the monster the privilege of bringing out a unique blend of fascination and horror”. Braidotti, R., “Mothers, monsters, machines” en K. Conboy, N. Media y S. Stanbury (eds.), *Writing the body: Female embodiment and Feminist theory*. New York, Chichester: Columbia University Press, 1997, pp. 59-70 (65).

⁶²⁶ Creed, B., *The Monstrous-Feminine. Film, feminism, psychoanalysis*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2007 [1993].

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁶²⁸ Kristeva, J., *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982, p. 4.

mujeres: en los fluidos de su útero,⁶²⁹ recordatorio de su corporalidad fecunda y de su apertura, su incontinencia; en la visión de sus genitales, asociada en el psicoanálisis con el miedo a la castración, a la falta; y, sobre todo, en su capacidad reproductora que la sitúa como lugar de origen de la vida pero también de la muerte. Lo femenino deviene en figura abyecta en tanto que evoca, a través su cuerpo y de sus ciclos, los estadios liminares y el orden animal que se concreta en el sexo y la muerte⁶³⁰:

Woman/mother is monstrous by excess; she transcends established norms and transgresses boundaries. She is monstrous by lack: woman/mother do not possess the substantive unity of the masculine subject. Most important, through her identification with the feminine she is monstrous by displacement; as sing of the in-between areas, if the indefinite, the ambiguous, the woman/mother is subjected to a constant process of metaphorization as other-than.⁶³¹

8.2. Fronteras:

En la Biblia Hebrea, este temor a la abyección femenina se refleja, por una parte, en las prácticas rituales orientadas a regular la contaminación que “provoca” el cuerpo fertilizable (menstruante) y fertilizado (gestante) de las mujeres. En Levítico 15,19-29 encontramos la formulación del estado de impureza de la mujer durante su menstruación. Todo lo que entonces entra en contacto con ella es susceptible de corromperse: los objetos que toca, las personas que tocan dichos objetos, los hombres con los que mantiene relaciones sexuales; se establece aquí la necesidad de una

⁶²⁹ *Ibíd.*, p. 3.

⁶³⁰ *Ibíd.*, p.13.

⁶³¹ Braidotti, R., “Mothers, monsters, machines”, pp. 66-67.

separación de lo femenino que, junto con los tabúes alimenticios y los corporales, constituyen las tres grandes categorías de oposiciones prescritas en el libro.⁶³²

Estas leyes, sumadas a las expectativas de género que se materializan en los roles y comportamientos estudiados en esta tesis doctoral - la especialización en la maternidad⁶³³, la sexualidad dirigida al placer del hombre,⁶³⁴ el silencio⁶³⁵ o la aquiescencia⁶³⁶ -, conforman la esfera de familiaridad de lo femenino que pretende neutralizar la amenaza de la alteridad de las mujeres.

Sin embargo, este conjunto de normas que se inscribe en el cuerpo no sólo organiza las experiencias vitales que, de otra forma, se presentarían como caóticas,⁶³⁷ sino también las relaciones sociales. Al fin y al cabo son los miedos y los peligros que acechan la estructura social los que se reproducen en menor escala sobre el individuo⁶³⁸:

...se trata, en realidad, de que el yo y la sociedad se cincelan mutuamente a través de una coreografía de legitimaciones, prohibiciones, deseos y controles que constituyen el campo sociosimbólico.⁶³⁹

Ya vimos el modo en que las representaciones de género reforzaban la agenda androcéntrica que, a su vez, había generado dichas representaciones. De igual manera, la abyección de la mujer sólo es posible en un orden simbólico estructurado en torno

⁶³² Kristeva, J., *Powers of Horror*, p. 93. Para Kristeva, la abominación provocada por el cuerpo de la madre (en acto o en potencia) está relacionada en el texto bíblico con una doble necesidad de separación: tanto de la diosa-madre arcaica que debe expulsarse de la imaginación de un pueblo en guerra con el politeísmo, como de la madre que debe rechazar cada individuo para constituirse como un sujeto autónomo (p.100).

⁶³³ Vid. supra 7.1.1., *Reproducción*.

⁶³⁴ Vid. supra 7.1.1., *Erotismo*.

⁶³⁵ Vid. supra 7.1.4, *Voz*.

⁶³⁶ Vid. supra. 7.2., *Complicidad*.

⁶³⁷ Douglas, M., *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2002 [1966], p.4.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 116.

⁶³⁹ Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal 2005, p. 179.

al hombre: lo que provoca temor en la mujer es la pretendida ausencia de lo que constituye el centro del discurso masculino, el falo⁶⁴⁰. Y este miedo fundamenta, por otra parte, los mecanismos rituales de contención que reinscriben en la realidad la idea de su abyección.

Es esta relación entre individuo/cuerpo y sociedad la que provoca que la correcta o incorrecta interpretación de los sujetos de los criterios de normalidad que sustentan la cultura se convierta en símbolo del buen o mal funcionamiento del tejido social.

8.3. Cuerpo femenino y crisis.

“En aquel tiempo no había rey en Israel, cada uno hacía lo que parecía bien a sus ojos” (Jueces 21, 25). Con esta sentencia, el deuteronomista da por concluido el convulso período de los jueces y nos adentramos en el relato de la instauración de la monarquía, su auge y su decadencia. A lo largo de los libros de Samuel y Reyes, el autor inserta a los personajes femeninos en momentos especialmente problemáticos de su historia, en los que están comprometidas las instituciones que sustentan la propia identidad del pueblo: en la narración de la ascensión de David y su sucesión es la monarquía la que está en entredicho mientras que en el relato del reino del Norte es el culto a Yahveh el que parece estar en riesgo.

Todas estas dinámicas de poder y de cambio que caracterizan al texto que encontramos en Samuel y Reyes se hacen eco en la escalada de peligrosidad y negatividad que sufren los personajes femeninos:

⁶⁴⁰ No sólo desde la medicina se ha entendido el cuerpo femenino en términos masculinos – por ejemplo, la idea de que el útero es un pene invertido que estuvo vigente hasta bien entrado ...-, sino también el psicoanálisis ha pretendido explicar el desarrollo de la psique y la sexualidad de la mujer según un modelo de sujeto que es masculino: “We can assume that any theory of the subject has always been appropriated by the ‘masculine.’ When she submits to (such a) theory, woman fails to realize that she is renouncing the specificity of her own relationship to the imaginary. Subjecting herself to objectivization in discourse-by being ‘female.’” (Irigaray, L., *Speculum of the Other Woman*, p. 133.

8.3.3. Período asirio⁶⁴¹:

En el período asirio de la composición, y con la finalidad de legitimar los fundamentos territoriales y religiosos del reinado de Josías a partir de la exaltación de David y el reino del Sur, el cuerpo femenino predominante es el político, muy cosificado y a disposición de los personajes masculinos para legitimar y excusar su acceso al poder. Las inversiones que lleva a cabo el autor afectan, sobre todo, al estatus social de los personajes involucrados en la transición de poder de la monarquía saúlida a la davídica.

8.3.3.1. Mical y Jonatán y Abigaíl:

Si bien la figura de David en el libro de Samuel viene avalada por una elección divina (1 Sam 15, 35-16,13), a lo largo de los distintos capítulos va a tener que demostrar su valía y conseguir hacerse con un poder al que el rey Saúl se niega a renunciar. Para ello, es necesario ensalzar a David y descalificar la figura del primer monarca de Israel y de su dinastía, encarnada en Mical y Jonatán.

Para dejar en evidencia la incapacidad de los hijos de Saúl para heredar el poder, el autor invierte en ellos los roles de género y desarrolla sus relatos de manera especular para hacer hincapié en sus diferencias. A lo largo de su historia vimos a Mical apropiarse del privilegio de expresar sus sentimientos amorosos hacia David (1 Sam 18, 20-21a), de actuar (1 Sam 19, 11-14), de mirar (2 Sam 6,1-19), prerrogativas reservadas casi con exclusividad a los hombres. Su cuerpo estéril es la última imagen que nos deja; como el cuerpo masculino, el de Mical es incapaz de gestar, de dar vida. Su útero vacío sólo conduce a la muerte, en este caso simbólica, de la dinastía de Saúl.⁶⁴²

⁶⁴¹ La periodización corresponde a la propuesta por Thoma Römer en su libro *The So-Called Deuteronomistic History*. Vid. supra. 1.4.

⁶⁴² Schipper, "Disabling Israelite leadership", pp. 104-13.

En el caso de la relación de David y Jonatán,⁶⁴³ el texto bíblico juega con los mismos roles de género que sustentan el esquema heterosexual y androcéntrico israelita con la salvedad de que, en esta ocasión, el lugar de la mujer dentro de la relación está ocupado por Jonatán. La feminización de Jonatán⁶⁴⁴ se consigue a través de un lenguaje y un imaginario erótico⁶⁴⁵ que está presente desde la primera interacción entre ambos hombres. Como en el caso de Mical, de quien sabemos que se enamora de David (1 Sam 18, 20), de Jonatán se dice que “Cuando terminó David de hablar a Saúl, el alma de Jonatán se apegó a la de David y le amó Jonatán como a sí mismo” (1 Sam 18, 1), hasta el punto de establecer un pacto con él y de despojarse de su atuendo y de sus armas para ofrecérselas al joven guerrero (vv.3-4). Aunque es Jonatán el que inicia el contacto, el acto de desvestirse supone en realidad un gesto de subyugación que posee una naturaleza tanto política como sexual: al desnudarse, Jonatán se desprende de todo aquello que señala su autoridad y su masculinidad.⁶⁴⁶

El resto de escenas protagonizadas por David y Jonatán va a seguir la dinámica de este primer encuentro. Cuando, motivado por los celos, Saúl toma la determinación de matar a David, Jonatán, como Mical, intercede por su vida hasta dos veces. También el tema del amor de Jonatán por David está presente en ambos episodios: en el primero, es la motivación que se esconde detrás de la actuación de Jonatán (1 Sam 19, 1-2) mientras que en el segundo es un arma arrojada usada por David para conseguir que intervenga por él (1 Sam 20,3). A pesar de todo el esfuerzo de Jonatán, finalmente David deberá huir de la corte y la despedida que se dedican los dos hombres es enormemente sentida:

⁶⁴³ La naturaleza de la relación entre David y Jonatán continúa generando un intenso debate entre los especialistas. Para un análisis pormenorizado de las principales posturas al respecto consultar Heacock, A., *Jonathan loved David. Manly love in the Bible and the hermeneutics of sex*. The Bible in the Modern World, 22; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.

⁶⁴⁴ La lectura que aquí llevo a cabo es afín a la que llevan a cabo autores como Yaron Peleg (“Love at first sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender”, *JSOT* 30, 2 (2005), pp. 171-189) o Susan Ackerman (*When Heroes love*), quienes defienden la feminización de Jonatán a partir de la homoerotización de su relación con David.

⁶⁴⁵ Ackerman, S., *When Heroes love*, p. 166). Por ejemplo, la expresión “deleitarse en” (*hāpēs*) que aparece en el primer encuentro entre David y Jonatán, tiene connotaciones sexuales en Gén 34, 19 o Deut 21, 14 (Schroer S. y Staubli T., “Saul, David and Jonathan, the story of a triangle? A contribution to the issue of homosexuality in the First Testament” en Brenner, A. (ed.), *Samuel and Kings*, pp. 22-36 (28)). También es significativo el uso de los términos *’āhēb* y *’āhābā* para describir la relación entre ambos (Ackerman, S., *When heroes love*, pp. 182-3).

⁶⁴⁶ McCarter, P.K., *I Samuel*.

Cuando el joven se hubo ido, David se levantó de detrás del montículo y, cayendo a tierra, se postró tres veces. Entonces se besaron uno al otro y lloraron uno en los brazos del otro (1 Sam 20, 41).

Ambos hombres van a encontrarse todavía una vez más y sellarán un nuevo pacto. La renuncia de cualquier aspiración al trono por parte de su auténtico heredero, que tuvo lugar simbólicamente en 1 Sam 18, 1-4, culmina aquí con la reafirmación verbal del futuro de David como rey y de la subordinación absoluta de Jonatán (1 Sam 23, 15-18).

Para reafirmar la idoneidad de David como heredero al trono, el autor construye un escenario en el que los auténticos herederos de Saúl no resultan aptos para el puesto; mientras que Mical es incapaz de cumplir con el imperativo femenino de ser madre, Jonatán es degradado al asumir rasgos femeninos⁶⁴⁷.

La liminaridad sexual que encarnan en su desviación concede a David un dominio sexual que es trasunto de su dominio político sobre la dinastía saúlida.⁶⁴⁸

En la escena protagonizada por Abigaíl también encontramos una inversión de estatus social cuyo objetivo es justificar las aspiraciones de David al trono del norte y del sur. A pesar de que Abigaíl es más poderosa que David, ocupa voluntariamente una posición inferior ante él: no sólo se arrodilla ante él (1 Sam 25 20-23) sino que además se llama a sí misma “sierva” y asume toda la culpa por la ofensa de su marido (vv. 24-31).⁶⁴⁹ En su subordinación, Abigaíl está más cerca de Jonatán que de Mical; respetando los roles de género pero trastocando los sociales, el autor convierte a Abigaíl en la esposa perfecta y modelo de comportamiento para los súbditos de David.⁶⁵⁰ A diferencia del principio de su carrera, cuando aún habitaba en la corte de Saúl y su autoridad no

⁶⁴⁷ “...the narrative is able to suggest that Jonathan has relinquished the status-superior position that he was otherwise accorded on account of his birth and inhabits instead the subordinate position women held with respect to men within the ancient Israelite sexual and social hierarchy” (Ackerman, S., *When heroes love*, p. 222).

⁶⁴⁸ Ackerman, S., *When heroes love*, p. 222-223.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 234.

había sido confirmada, en estos momentos David es un personaje consolidado, cada vez más cerca de asumir la corona de Israel.

8.3.4. Período exílico y postexílico:

Durante el período exílico y post-exílico, el pueblo de Israel se enfrenta a dos grandes crisis identitarias originadas por los desplazamientos y el socavamiento de las estructuras políticas y religiosas de la comunidad. Las ansiedades provocadas, primero por el exilio y, después, por el retorno a una tierra ocupada, se refleja en cuerpos femeninos cada vez más amenazadores por su habilidad intrínseca para generar conflictos entre los hombres y desviar sus corazones.

8.3.4.1. Mujeres violadas:

Los cuerpos violados de Tamar (2 Sam 13,1-22), Betsabé (2 Sam 11, 1-27), Rizpá (2 Sam 3, 7-11) y las concubinas (2 Sam 16, 21-22), así como el cuerpo reclamado de Abisag (1 Reyes 2. 13-25) , son símbolos de la vulneración de las leyes mantienen la estructura social y ordenan las relaciones de género. Así, la violación incestuosa de Tamar infringe la prohibición de las relaciones sexuales entre hermanos que aparece tanto en la legislación deuteronomica (Deut 27,22) como en la sacerdotal (Lev 18, 9, 11; 20, 7);⁶⁵¹ mientras que la apropiación (o intento de apropiación) del resto de mujeres contraviene la ley deuteronomica contra la violación de las mujeres desposadas (Deut 22, 25-27).⁶⁵²

⁶⁵¹ McCarter, P.K., *II Samuel*, p. 323

⁶⁵² A pesar de que sólo Betsabé posee título de esposa, el resto de mujeres son entendidas en el texto como de la propiedad de los hombres protagonistas. De esta forma, y tal como hemos visto, la ofensa está dirigida a los personajes masculinos de la misma manera de que si fueran sus maridos.

Los enfrentamientos - entre hermanos, entre la divinidad y su rey elegido, entre el último saúlida y su fiel general, entre el padre y el hijo - que provoca la violencia sexual ejercida sobre las mujeres hacen avanzar la historia hacia su terrible desenlace. En la abyección que provoca la manifestación de la fragilidad de la ley y la incapacidad de los hombres para respetarla⁶⁵³ se pone de manifiesto una desconfianza cada vez mayor en las instituciones que definen al pueblo de Israel.

8.3.4.2. Malvadas extranjeras:

La necesidad de los autores deuteronomistas de definir la identidad de la comunidad a la vuelta del exilio, determina la tendencia extrema a separar a Israel de las “gentes de la tierra”. Los monstruos irredentos en lo que el autor convierte a Jezabel (1 Reyes 16, 29-34; 18, 1-46; 21, 1-29; 2 Reyes 9, 30-37) y Atalía (2 Reyes 11, 1-20) dan cuenta de las ansiedades que provoca el desafío de la diferencia.⁶⁵⁴ Tanto Jezabel como Atalía provocan horror por su total desprecio por los límites y las normas israelitas. Su sola presencia pone en peligro la estabilidad de los reinos del norte y del sur, así como el mantenimiento del culto a Yahveh que fundamenta la identidad del pueblo; a través de una apropiación del poder masculino/político, que es, en realidad, otra perturbación de los roles de género, Jezabel y Atalía son capaces de imponer momentáneamente una agenda personal y religiosa⁶⁵⁵ contraria a la que mantiene el texto bíblico. Además, los asesinatos de Atalía, dirigidos contra los miembros de su propia familia, la convierten en un anti-tipo de los modelos femeninos androcéntricos que la narración bíblica se empeña en promover.⁶⁵⁶ Como las madres abyectas que veremos en breve, el terror que siembra Atalía emana de la evidencia manifiesta de

⁶⁵³ Kristeva, J., *Powers of Horror*, p. 4.

⁶⁵⁴ La negatividad que revisten las mujeres extranjeras alcanza su punto más álgido en los libros de Esdras-Nehemías, en los que los matrimonios mixtos se convierten en el mayor peligro a temer por la comunidad israelita.

⁶⁵⁵ La instauración del culto baálico y del poder absoluto del monarca por parte de Jezabel, y la regencia de Atalía.

⁶⁵⁶ Vid. supra. 5.1.

que los límites que definen lo maternal no son más que una proyección social. Fuera de control –masculino-, el cuerpo materno es un lugar extraño y peligroso. El único remedio para el mal que provocan ambas mujeres es la muerte.

Fuimos testigos del truculento asesinato de Jezabel, de su sangre, de su carne expuesta (2 Reyes 9, 30-37). Si el cadáver es lo abyecto por excelencia,⁶⁵⁷ aquí el autor busca exacerbar la sensación de repugnancia a través de los restos de la reina muerta. El acto de arrojarla por la ventana no es sino el acto de echarla fuera de la comunidad de Israel, fuera del lado de lo posible y de lo tolerable; se transforma en una frontera – lo absoluto otro- donde colapsan los significados;⁶⁵⁸ ya nadie puede decir “esta es Jezabel” porque no queda nada humano en ella.

8.3.4.3. Madres abyectas:

Los cuerpos maternos sufren un cambio con respecto al modelo positivo y efectivo que encarnan, por ejemplo, Ana (1 Sam 1) o Betsabé (1 Reyes 1). En consonancia con el caos que se cierne sobre Israel, aparecen figuras maternas siniestras como las madres caníbales (2 Reyes 6, 24-33), representativas de un mundo sitiado y en riesgo de desaparecer. Invirtiendo el principio androcéntrico de que es el cuerpo de la mujer el que sirve de alimento a los hijos, estas madres se sirven de la carne de sus hijos para sobrevivir. En lugar de dar vida, las madres de 2 Reyes 6 dan la muerte. El canibalismo materno se convierte aquí en el símbolo de un contexto de violencia social; la ruptura del orden “natural” que encarna lo materno sólo es posible en una realidad trastornada, en una sociedad en crisis incapaz de dar solución a los problemas de los individuos que la conforman.⁶⁵⁹

La relación maternidad-muerte la encontramos también en las prostitutas que protagonizan el juicio de Salomón (1 Reyes 3, 16-28), en la incapacidad de la mujer de

⁶⁵⁷ Kristeva, J., *Powers of horror*, pp. 3-4.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p.2.

⁶⁵⁹ Lansine, S., “Jehoram and the cannibal mothers (2 Kings 6,24-33). Solomon’s Judgement in an inverted world, *JSOT* 50 (1991), pp. 27-53 (45-6).

Jeroboan para intervenir a favor de su hijo (1 Reyes 14, 1-20), en el parto trágico de la mujer de Fineas (1 Sam 4, 19-21) y en las madres que entran en contacto con los profetas Elías y Eliseo (1 Reyes 17, 1-24; 2 Reyes 4, 1-44). En todos los casos, las dinámicas que marcan el desarrollo de las escenas son de cambio o de crisis: la sabiduría de Salomón es reconocida después de que dicta sentencia sobre el caso de las madres; la muerte del hijo de Jeroboan marca el final de su dinastía; el nacimiento de Icabod y la muerte de la mujer de Fineas ocurre en el contexto de un cambio de paradigma religioso, cuando se confirma la extinción de la casa sacerdotal de Elí a favor de la figura del profeta Samuel; y la muerte de los hijos de la viuda de Sarepta y la mujer de Sunem y su posterior resurrección tienen lugar para legitimar a los profetas como intercesores de Dios, en un momento, el del exilio, en que la voz profética se convierte en el medio de acceso a la voluntad divina por excelencia⁶⁶⁰.

8.4. Poder literario. Lo extraño:

La Biblia Hebrea tiene, además de su dimensión religiosa y política, una dimensión literaria, observable en la sofisticación artística con la que ese eligen las palabras, se marca el ritmo de la narración o se desarrollan los diálogos⁶⁶¹. Entre las diferentes estrategias literarias a disposición del autor se encuentra, además, el poder para conjurar lo extraño y perturbar con él la realidad contada⁶⁶².

En el caso de las mujeres en los libros de Samuel y Reyes, esta capacidad se traduce en utilizar el cuerpo femenino para construir modelos o alegorías de peligro y

⁶⁶⁰ Römer, T., *The so-called*, p. 94.

⁶⁶¹ Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, 2011, p. 1.

⁶⁶² "The imaginative writer has this license among many others; that he can select his world of representation so that it either coincides with the realities we are familiar with or departs from them in what particulars he pleases" (Freud, S., "The 'Uncanny'" (1919) en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey (tr., ed., rev.), 1955; citado en Cixous, H., "Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's *Das Unheimliche* (The "Uncanny")", *New Literary History*, vol. 7, n.3: Thinking in the Arts, Sciences, and Literature (Spring, 1976), pp. 525-548+619-655 (640)).

negatividad⁶⁶³. A partir de una manipulación de las convenciones de género, el autor deuteronomista compone escenas inquietantes sustentadas en la fractura de los paradigmas que constituyen la norma de lo femenino en el texto: partos a los que sucede la muerte, madres caníbales, mujeres estériles, mujeres violadas, mujeres asesinadas.

El orden “natural” que encarnan los cuerpos femeninos se resquebraja y da paso al caos. El mismo caos en el que se encuentra sumido el Israel de la tradición bíblica cuando es expulsado de su tierra. El mismo caos que sufre cualquier grupo humano cuando es obligado a abandonar todo aquello que lo constituye, todos los principios que sostienen su propia identidad. La otredad de la mujer gana visibilidad a medida que se tambalean las estructuras que sostienen el sistema social y religioso de los autores deuteronomistas: como ha demostrado este análisis, sobre el cuerpo de las mujeres se hacen evidente no sólo las estrategias ideológicas que subyacen a los discursos masculinos sino también las preocupaciones sociales e históricas que marcan los contextos en el que fueron editados los relatos bíblicos.

En el origen de este uso literario de lo femenino para significar conflictos se encuentra, otra vez, la desigualdad de género; la correlación entre la alteridad femenina y la crisis identitaria provocada por los desastres migratorios del exilio y el retorno es posible en tanto que las mujeres, en las sociedades dominadas por los hombres, cargan sobre sí la potencialidad de simbolizar el peligro y la liminaridad⁶⁶⁴.

8.5. Resultados obtenidos:

A modo de síntesis, los resultados de la presente investigación podrían resumirse de la siguiente manera:

- La propuesta, al tener en cuenta no sólo los aspectos más obvios y negativos de las representaciones femeninas sino también los más sutiles, ha dado como

⁶⁶³ Piquer Otero, A., “Polaridad femenina en el texto bíblico. ¿Un modelo de alteridad arraigado en el mito del Próximo Oriente antiguo?” en Mariano Gómez (Presidencia), XIII Simposio. Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos, Cáceres.

⁶⁶⁴ Kokoli, M., *The Feminist Uncanny in theory and art practice*. London, New York: Bloomsbury, 2016, p. 21.

resultado un acercamiento más completo de los mecanismos que constituyen la alteridad femenina en los libros bíblicos de Samuel y Reyes.

- La lectura relacional de los personajes femeninos ha permitido constatar similitudes y diferencias en la articulación de lo femenino en el texto bíblico que, de otra manera, tienden a pasar desapercibidas.
- La investigación ha proporcionado las herramientas para definir unas tipologías femeninas a partir de las cuales ha sido posible establecer una conexión entre la representación de las mujeres y el desarrollo literario de la historia deuteronomista.
- De esta forma, se ha pretendido dar respuesta a las preguntas planteadas al principio de esta tesis doctoral: las tipologías ofrecen una visión de los modos en que se construye la otredad de las mujeres en el texto mientras que las conclusiones, en las que se recoge la correspondencia entre la presencia femenina y el desarrollo de la historia tal como la presenta el deuteronomista, revelan el uso literario que hace el autor de los personajes femeninos; a saber, que las crisis políticas, religiosas e identitarias percibidas por el autor tienen un correlato en el aumento de la amenaza y negatividad de los personajes femeninos.

8.6. Futuras investigaciones:

En futuras investigaciones, el acercamiento aquí utilizado puede aplicarse al resto de los libros que conforman la historia deuteronomista con el fin de proponer una teoría más completa acerca de su composición y contribuir, de esta manera, al debate que permanece abierto dentro de los estudios bíblicos. De igual manera, un estudio sobre la articulación de la alteridad femenina dentro de otros textos literarios, legales y religiosos del Próximo Oriente antiguo permitiría establecer similitudes, diferencias y deudas entre las distintas tradiciones culturales así como también ofrecer una aproximación crítica a las ideologías de género subyacentes.

9. Apéndice

A modo de cierre de esta tesis doctoral, quiero llevar a cabo una pequeña reflexión acerca de la problemática de la representación del cuerpo femenino y sus experiencias incardinadas –la sexualidad y la maternidad- en el discurso artístico occidental. Para ello, voy a retomar la idea de la abyección pero desde una doble perspectiva: por una parte, como justificación del control simbólico y físico del cuerpo femenino dentro de la tradición androcéntrica y, por otra, como herramienta de empoderamiento en las obras de arte de artistas femeninas⁶⁶⁵. El punto de partida, como al principio de este viaje, es el cuerpo de Betsabé.

9.1. La belleza del desnudo femenino.

El cuerpo femenino es el objeto artístico de consumo por excelencia en Occidente; basta darse una vuelta por cualquier museo europeo para confirmarlo. En el caso que nos ocupa, nos conformaremos con comparar unas cuantas representaciones de la escena del baño de Betsabé ordenadas cronológicamente:

9.1.1. “El baño de Betsabé” en el *Libro de Horas de Luis XII* y *Libro de Horas de Normandía* (fig. 1 y fig. 2):

El tema del baño de Betsabé fue muy popular en la decoración de los Libros de Horas durante a partir del siglo XV, precediendo los Salmos Penitenciales⁶⁶⁶. La iconografía de ambas miniaturas es idéntica: la mujer aparece en primer plano, completamente desnuda, apenas sumergida en una fuente de agua. David espía desde la esquina superior izquierda de la obra, aunque la mujer se gira significativamente hacia

⁶⁶⁵ Obviamente los contextos históricos y las concepciones del objeto del arte son completamente distintas en un momento artístico y en otro. Este pequeño análisis sólo persigue un

⁶⁶⁶ Vadillo, M.A., *Betsabé en la Miniatura Medieval* [En línea]. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2013, p.323. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/23156/1/T34819.pdf>. [Fecha de última consulta: 27/03/2017]

nosotros. En la representación del libro de horas de Normandía, sin embargo, el cuerpo de Betsabé ha sido borrado deliberadamente a modo de violenta condena a la desnudez femenina, hecho que insiste en el carácter erótico de esta iconografía⁶⁶⁷.

9.1.2. *Betsabé en el baño*, de Memling (fig.3):

Betsabé sale de la bañera asistida por una sirvienta. Su cuerpo desnudo y blanquísimo ocupa prácticamente toda la tabla mientras que David queda reducido a una figura diminuta que se adivina por la ventana. Sin duda a él no va destinada la escena puesto que desde su posición es incapaz de ver lo que nosotros sí podemos: Betsabé se gira levemente hacia nosotros para que admiremos su belleza de forma casi frontal, sus dos pechos, su vientre abultado, su pierna. Su mirada es lo único que nos rehúye para perderse en el vacío y su rostro carece totalmente de expresión.

9.1.3. *El baño de Betsabé*, de París Bordone (fig. 4):

A diferencia de la escena interior de Memling, Bordone nos muestra a Betsabé en un espacio exterior: la mujer toma el baño en un pequeño jardín rodeado de edificios clásicos y asistida por otras mujeres. Nuevamente, Betsabé da la espalda a la figura borrosa de David, que parece habitar un mundo distinto al de las mujeres en primer plano.

9.1.4. *El baño de Betsabé*, de Artemisia Gentileschi (fig.5):

Hasta en cinco ocasiones pintó Artemisia Gentileschi la escena de baño de Betsabé siguiendo un esquema compositivo. Betsabé aparece siempre sentada y completamente desnuda, girándose hacia el espectador mientras es atendida por otros personajes femeninos.

⁶⁶⁷ Vadillo, M.A., *Betsabé en la Miniatura Medieval*, p.219.

9.1.5. *Betsabé*, de Rembrandt (fig.6):

Esta es sin duda la representación de Betsabé más famosa de Rembrandt. Todo en esta obra ocurre en el interior: Betsabé está sentada dentro de una habitación y lejos del alcance de David. Su cuerpo, otra vez, se gira hacia nosotros para que la contemplemos, aunque su rostro melancólico se vuelve. Es imposible conocer lo que piensa; la única pista es la carta que sostiene en su mano derecha y que no aparece en el texto bíblico.

La única carta que recoge 2 Samuel 11 es la que redacta David al general Abner con el fin de conducir a Urías a una muerte segura; si es este el documento que sostiene Betsabé, entonces podemos inferir que su expresión responde a la tragedia que se cierne sobre ella como consecuencia de la violación de David⁶⁶⁸. La escena se convierte ahora en el instante que precede a una tormenta y todas las certezas que ofrecen las otras representaciones se pierden en esta obra. La cara vuelta de Betsabé nos invita a contemplarla bajo una luz distinta: en esta ocasión, la postura forzada del cuerpo y la humanización de su rostro revelan que, quizá, el desnudo no es para David o para nosotros,⁶⁶⁹ que el acto de mirar puede ser un acto de transgresión y que, al cometerlo, estamos convirtiendo a la mujer en víctima de nuestro poder.

9.1.6. *Betsabé*, de Francesco Hayes (fig.8):

Lejos del contrapunto que ofrece el cuadro de Rembrandt, y que encuentra su eco en la obra contemporánea de Willem Droust (fig. 7), la obra de Francesco Hayes nos trae nuevamente una escena de exterior protagonizada por una Betsabé a nuestra entera disposición. Aquí tampoco aparece David; estamos nosotros solos frente a las mujeres desnudas.

⁶⁶⁸ Exum, C., *Plotted, shot and painted*, p. 34. Ver también Bal, M., *A Mieke Bal Reader*, pp. 313-334.

⁶⁶⁹ Exum, C., *Plotted, shot, and painted*, p. 33.

9.1.7. *Betsabé*, de Karl Bruillov (fig.9):

En esta ocasión, el tono erótico de la escena se ve acentuado, primero, por la expresión juguetona en el rostro de Betsabé, que nos confirma que es consciente de nuestra presencia y consiente; y, segundo, por la muchacha negra que la acompaña. Desde la Edad Media, la raza negra ha estado directamente asociada con la concupiscencia. Entre las características que conformaban el estereotipo del hombre o la mujer negra durante el Renacimiento se encontraba la de una sexualidad desmedida, estrechamente relacionada con el prejuicio de su presunta animalidad e inferioridad⁶⁷⁰. Su presencia también contribuye a dotar a la escena de un mayor exotismo que sirve para acentuar el misterio de la seducción femenina.⁶⁷¹

9.1.8. *Betsabé* de Jean Leon Gerome (fig.10):

Betsabé se ofrece aquí completamente a las miradas de todos: mientras David tiene acceso a la visión frontal de su cuerpo desnudo, nosotros lo contemplamos de espaldas; la mujer que le sirve también eleva sus ojos hacia ella y, dada su posición erguida encima de una terraza desde la que se divisa toda la ciudad, da la sensación de que cualquiera puede asistir al espectáculo del baño.

A través de este brevísimo repaso de algunas de las representaciones del baño de Betsabé, es posible constatar las similitudes entre las escenas pintadas y el relato bíblico. En todas las obras, como en el texto, Betsabé es una mujer hermosa sobre la que se inscribe la misma problemática de la visión. Su cuerpo en primer plano es siempre el receptor de una mirada masculina: ahora es el espectador quien, identificándose con David o asumiendo su papel de focalizador, es el testigo principal de la escena. Al convertirnos en agentes de visión es hacia nosotros que Betsabé se

⁶⁷⁰ Ver Burke, J., "Nakedness and Other Peoples: Rethinking the Italian Renaissance Nude" *Art History*, Vol. 36,4 (September 2013) pp. 714–739 y Gilman, S.L., "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" *Critical Inquiry*, vol. 12, No. 1, "Race," Writing, and Difference" (Autumn, 1985), pp. 204-242 (209).

⁶⁷¹ Exum, C., *Plotted, Shot and Painted*, p. 37

gira, permitiendo que nuestra mirada se erotice en la apreciación de sus pechos, de su vientre y de su seno apenas oculto.

Convertida en una ofrenda para el deleite erótico, el arte insiste en la cosificación que en el texto se concreta en el silenciamiento de su experiencia. La escena es sólo una excusa para la representación del desnudo femenino⁶⁷² : Betsabé queda atrapada en el instante en que se impone sobre ella la mirada masculina porque lo que interesa es el cuerpo presente, el cuerpo sin historia, el cuerpo visto a través de los ojos y el deseo androcéntrico. El resultado es una ficción masculina, creada con el fin de controlar la sexualidad de las mujeres.

La amenaza simbólica de lo femenino y de su diferencia desaparece en las representaciones de desnudos y maternidades que conforman la historia del arte occidental. Todo aquello que vimos que constituía la abyección femenina –sus fluidos, sus genitales, el poder procreador de su cuerpo- desaparece en las recreaciones ideales de las mujeres:

The female nude, icon of idealised feminine sexuality, most clearly transforms the base nature of woman's nakedness into culture, into "art", all abhorrent reminders of her fecund corporeality removed –secretions, pubic hair, genitals, and desfiguring veins or blemishes all left out of the frame⁶⁷³.

Y también:

A cosmetic, artificial surface covers, like a carapace, the wound or void left in the male psyche when it perceives the mark of sexual difference on the female body as an absence, a void, a castration⁶⁷⁴.

⁶⁷² Exum, C., *Plotted, Shot and Painted*, p. 30.

⁶⁷³ Ussher, J.M., *Managing the Monstrous-Feminine: Regulating the Reproductive Body*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2006, pp. 2-3.

⁶⁷⁴ Mulvey, L., "Cosmetics and abjection: Cindy Sherman 1977-1987" en *Fetishism and Curiosity*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1966, pp. 65-76, (72).

El arte ocupa así el lugar de la religión como medio de purificación de la abyección⁶⁷⁵ a través de la construcción de imágenes idealizadas de la mujer. Los cuerpos perfectos, cerrados y armónicos se erigen como objetos conocibles y, por ende, controlables.

Este interés por limitar y controlar el cuerpo femenino lo encontramos también en las representaciones mayoritarias de la maternidad. En el caso de Betsabé, sobre todo durante la Edad Media, aparece representada en su papel de madre durante su intercesión ante David y coronada junto a Salomón. Pero son sobre todo las imágenes de la Virgen María las que cumplen con la función de ocultar el terror de lo maternal y el peligro de la figura materna⁶⁷⁶. María encarna el modelo de la buena madre, obediente y asexuada, al servicio de la realización de su hijo. No hay nada conflictivo en estas representaciones. La maternidad siempre se presenta como un hecho consumado, eludiendo las representaciones del parto o de sus peligros. Al igual que en la iconografía de Betsabé, la maternidad de María se concreta en los cuidados y gira en torno al hijo. Si Betsabé intervenía para asegurar el reinado de Salomón, María amamanta a Cristo y lo cuida.

Tanto la figura de Betsabé en el baño y la de la Virgen María con el niño constituyen estereotipos femeninos, identidades fijadas y estables que no suponen ningún peligro real para el discurso androcéntrico. Por el contrario, reinscriben las expectativas de género al presentar a la mujer como un cuerpo que debe ser apetecible y aquiescente para poder cumplir con su destino de cuerpo-para-otros.

Esta interpretación ideal de lo femenino alcanza su punto álgido de perversión cuando analizamos escenas de violencia contra las mujeres. La violación y la violencia sexual es un tema recurrente en el arte y la literatura occidental desde la Antigüedad. Sin embargo, a pesar de que es una realidad para mujeres, hasta bien entrado el siglo XX la casi totalidad de las interpretaciones artísticas han sido obras de artistas masculinos⁶⁷⁷. Esto permite explicar el punto de vista externo y ajeno a la víctima desde el que se representa la violación y que dificulta que el espectador simpatice con su sufrimiento.

⁶⁷⁵ Kristeva, J., *Powers of Horror*, p. 8.

⁶⁷⁶ Vid supra. 8.1.

⁶⁷⁷ Las representaciones de Susana y los Viejos hechas por Artemisia Gentileschi constituyen la excepción.

Como ocurre en el texto bíblico, las representaciones tradicionales y androcéntricas de la violación, cuando no tienen lugar en el terreno mitológico, son entendidas en contextos de confrontaciones entre hombres y revisten siempre un carácter heroico o bélico. Puesto que el cuerpo de las mujeres sólo tiene interés en tanto que lugar de conflicto de los deseos masculinos, queda reducido a la categoría de símbolo: de una belleza arrebatadora que arrastra a dioses y hombres, como Dánae (fig.11), de los hombres bajo cuya potestad se encuentra, como Lucrecia (fig.12), de la superioridad de los héroes protagonistas, como las mujeres sabinas raptadas (fig.13). En todo caso, no se entiende nunca como el recipiente real de la violencia sexual y se niega la naturaleza incardinada de la violación.

Las mujeres perseguidas o raptadas suelen aparecer también desnudas, protagonizando una danza terrible con sus captores (fig.14). Si en la escena del baño de Betsabé era la mirada masculina la que se apropiaba de la sexualidad femenina, en estas escenas el control también es físico. Sin embargo, todo el horror de los hechos parece quedarse fuera del marco. Aunque aparece representada la superioridad física de los hombres, esa fuerza ejercida sobre el cuerpo femenino nunca deja huella.

Esta idealización de la sexualidad femenina y de las relaciones de género cumple con una doble función de ocultamiento. Por una parte, desactiva la alteridad femenina al presentar a la mujer como un todo coherente y sin misterios: al negar las experiencias y las subjetividades femeninas, las figuras representadas –eróticas o maternas- son estereotipos bellos y maravillosos que nada tienen de terribles⁶⁷⁸. Por otra, también esconde las consecuencias abyectas de la violencia masculina y la subordinación femenina. El alejamiento estético de los artistas provoca que no sólo sea casi imposible acceder al punto de vista de la víctima sino que también elimina de la obra cualquier detalle truculento. Nunca vemos la sangre, las heridas, los golpes; sólo las manos masculinas que abrazan con fuerza la carne femenina y el gesto impotente de las mujeres.

⁶⁷⁸ Ussher, J.M., *Managing the monstrous-Feminine*, pp. 2-3.

9.2. La fealdad del cuerpo femenino desnudo.

En un mundo como el nuestro, caracterizado por su visualidad, el modo en que se representan los cuerpos importa en la medida en que las imágenes contribuyen también al mantenimiento de los discursos dominantes acerca de los sujetos. Así, a mediados del siglo XX, los feminismos preocupados por las políticas del cuerpo pronto mostraron interés por los significados que se inscriben en las imágenes de las mujeres y que habían contribuido a lo largo del tiempo a la alienación de sus cuerpos y sus sexualidades⁶⁷⁹. Ahora, a diferencia de épocas pasadas, las mujeres tienen la posibilidad de acceder a los lugares de enunciación artísticos y teóricos y, como agentes, son capaces de utilizar el arte para dar visibilidad a la diferencia y a las identidades femeninas⁶⁸⁰.

Para muchas artistas, la destrucción de los estereotipos y la ruptura con las fantasías androcéntricas pasa por apropiarse de lo abyecto como lenguaje o como iconografía para recuperar la complejidad de las identidades y las experiencias femeninas. Si esto es posible es gracias a la relación entre la abyección y lo femenino y a la naturaleza intrínsecamente perturbadora de lo abyecto⁶⁸¹. Ya vimos que la abyección aterroriza desde los márgenes de la cultura porque es todo aquello que nos recuerda la animalidad y la mortalidad⁶⁸², la violencia, la injusticia o la enfermedad. Es lo incontrolable, lo inevitable. Por esta razón ha permanecido fuera del discurso artístico, apenas visible en algunas representaciones grotescas o satíricas; a través de su negación se ha pretendido controlarlo y olvidarlo.

⁶⁷⁹ Mulvey, L., "Cosmetics and abjection", p. 66.

⁶⁸⁰ Sin embargo, las mujeres siguen siendo menospreciadas dentro del panorama artístico occidental. A finales del siglo pasado, un grupo de mujeres artistas llamadas Guerrilla Girls, empezaron una cruzada feminista para alertar sobre la desigualdad de oportunidades a las que se enfrentaban las mujeres en el mundo del arte. Lanzaron entonces al mundo la pregunta "Do women have to be naked to get into the Met. Museum?". Lamentablemente, la respuesta, a día de hoy, sigue siendo afirmativa. Resulta significativo que hasta el año 2016 el Museo del Prado no haya dedicado nunca una retrospectiva a una artista femenina.

⁶⁸¹ Athanassoglou-Kallmyer, N., "Ugliness" en R.S. Nelson y R. Shiff (eds.), *Critical Terms for Art History, second edition*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2003, pp. 280-295 (292).

⁶⁸² Vid. supra 8.1.

A través de lo abyecto se persigue entonces la denuncia y la deconstrucción del sistema que ha silenciado las voces de las mujeres y ha estereotipado sus vidas, privándolas de libertad⁶⁸³. Los temas giran en torno al cuerpo y las experiencias femeninas entendidas como un todo indisoluble; ya no nos encontramos con una interpretación exterior la maternidad, la sexualidad o la violencia sino que asistimos a una re-presentación del cuerpo vivido y abusado.

9.2.1. *Mi nacimiento* (fig.15) y *Henry Ford Hospital. La cama flotando* (fig. 16), de Frida Kahlo:

Lejos queda la imagen de la maternidad ideal de la Virgen. Ya no hay madre sedente, triunfante. Ya no hay madre. Ambas obras son relatos de aborto, de fracaso y de dolor. En “Mi nacimiento”, Frida se imagina como un feto que surge del cuerpo muerto de la madre, bañado en un charco de sangre. Sobre la cama, el retrato de una Virgen dolorosa preside la composición y comunica el sufrimiento que la atraviesa como madre de un niño muerto. En “Henry Ford Hospital” Frida ocupa una cama que flota en un lugar indeterminado. Desnuda, sobre su vientre todavía hinchado sostiene seis hilos rojos como venas que la conectan a seis imágenes que nos hablan de su pérdida: un feto masculino perfectamente formado, que representa el niño que no ha nacido, un caracol, un hueso pélvico y un molde femenino de yeso, que conforman las partes de su cuerpo, una orquídea y una máquina terrible que parece aludir a algún instrumento quirúrgico. Aquí también hay sangre y lágrimas.

Todo lo que aparecía en los relatos de maternidad dominantes aquí se muestra en toda su crudeza: el cuerpo abierto, sangrante y doliente de la (no) madre; el miedo, el peligro y la muerte que la acechan, que la amenazan. Frida busca dotar de imágenes una experiencia, la del aborto, hasta ahora ausente de la tradición artística:

⁶⁸³ “An important function of modern and postmodern abject art is its role as symbolic, cultural, social, and artistic critique” (Athanasoglou-Kallmyer, N., “Ugliness”, p. 293).

In the culture to which Kahlo belonged miscarriage was a source of shame: the abject failure of a socially conditioned expectation of motherhood and a travesty of creation in which birth yields only death and detritus. No rituals exist to commemorate the loss associated with miscarriage, which is thus relegated to a private domain of silent grief. By speaking out Kahlo articulated the unspeakable (...) ⁶⁸⁴.

9.2.2. *Rape Scene*, Ana Mendieta (fig.17):

Sobre una mesa, el cuerpo de una mujer yace atado de pies y manos. A pesar de que conserva la camisa, sus piernas están desnudas y cubiertas de sangre. La performance de Mendieta recoge el instante que sigue a la violación y nos obliga a mirar sus terribles secuelas. No hay ningún lugar al que podamos huir del espectáculo horroroso que ofrece el cuerpo femenino vejado, fragmentado, abierto.

Nada heroico se desprende del rapto, sólo monstruosidad. Aunque se trata de una representación, en esta ocasión asistimos a la violación a través de la experiencia de la víctima. A diferencia de las obras clásicas, aquí no vemos al violador sino que lo intuimos través de los fluidos corporales en los que reconocemos el daño y el dolor que él ha provocado. Tampoco hay justificación ni embellecimiento posible, sólo una denuncia que es también una brecha: lo abyecto se reinstaura como marca masculina, de un sistema de dominación androcéntrica que cosifica y mata a las mujeres.

9.2.3. *Irresistible*, de Sue Williams (fig. 18):

En la superficie de una figura femenina, Williams inscribe un laberinto de palabras que componen una serie de insultos, frases humillantes y clichés que justifican la violencia contra las mujeres :

⁶⁸⁴ Lomas D. y Howell R., "Medical Imaginery in the art of Frida Kahlo", *British Medical Journal*, 299 (1989 Dec 23), pp. 1584–1587 (1584).

THANKS FOR THE BEER.

LOVE IS FORGIVING.

IF YOU DON'T CARE ABOUT YOURSELF, HOW DO YOU EXPECT OTHERS TO - YOU DUMB BITCH.

I DIDN'T DO THAT. HAVE YOU BEEN SEEING SOMEONE - HUH SLUT.

I THINK YOU LIKE IT MOM.

LOOK WHAT YOU MADE ME DO.

THE NO.1 CAUSE OF INJURY TO WOMEN IS BATTERY (MEN) `COURSE NO ONE ASKS WHAT THE WOMAN DID.

HE'S UNDER A LOT OF - UH -----

OH DO.

SO UPTIGHT.

CAN YOU FIND SOMETHING TO RAM IN HER MOUTH?

WE DON'T KNOW IF SHE ENJOYED IT OR NOT.

THIS CASE REMAINS A MYSTERY.

Toda la violencia psicológica y emocional que condensa este listado encuentra su realización en las marcas de abuso físico que muestra el cuerpo: el ojo morado, las marcas de zapatos y de patadas.

La propia escultura, como las fotografías de Mendieta, nos obliga a mirar fijamente la experiencia traumática que refleja el cuerpo; hay que rodearla para conseguir leerla entera y captar toda la complejidad de su mensaje. La alteridad femenina es conquistada a través de los golpes por un monstruo más real y más nocivo que el monstruo-femenino simbólico: el hombre corriente, amparado por toda la tradición de prejuicios y expectativas de género que subyace a las sociedades androcéntricas.

9.2.4. *Untitled #250*, Cindy Sherman (fig.19):

A través de esta obra de Cindy Sherman nos enfrentamos con una materialización del monstruo-femenino abyecto. A pesar de que la figura femenina adopta la postura clásica de las Venus reclinadas, no hay nada en ella que resulte familiar, ni su rostro avejentado, ni sus enormes pechos, ni su vientre abultado. Entre los dos muñones que tiene por piernas, su sexo hinchado y velludo se abre para dejar salir –o entrar- un puñado de oscuras salchichas.

La topografía femenina deja aquí de ser un lugar de certezas y se muestra fragmentada, construida y terrorífica. La perfección femenina se desmonta a través del vello, las secreciones y la edad que se hacen visibles como agentes contaminantes. Este cuerpo disponible a la mirada masculina ya no es deseable y contenido sino que es un cuerpo sin fronteras, incontrolable. Pero lejos de querer reafirmar la abyección femenina, el maniquí de Sherman parece parodiar el mismo miedo a lo femenino. Hace suyos todos los elementos que han servido a los discursos androcéntricos para justificar el control simbólico y físico de lo femenino y los exagera, los magnifica y los devuelve a los espectadores como una liberación de la alteridad y la diferencia.

9.3. Conclusiones:

A lo largo de este apéndice he querido repensar la alteridad femenina a través de las representaciones artísticas que constituyen los modelos de nuestro imaginario cultural. A pesar de toda la distancia que nos separa de las sociedades antiguas y modernas, considero que existe en ellas una continuidad en la forma de entender y explicar lo femenino que hace posible la comparación; al fin y al cabo, la cultura occidental se inscribe en una larga tradición que hunde sus raíces en el mundo clásico y bíblico.⁶⁸⁵ Sin embargo, no ha sido mi intención juzgar el arte desde los presupuestos feministas de hoy en día sino enriquecer el debate en torno a la importancia de las

⁶⁸⁵ Bornay, E., *Las hijas de Lilith*, 1995, p.34. Ver también capítulo 1, nota 17.

representaciones e insistir en el valor de la crítica responsable de los prejuicios que aún mantenemos con respecto a las mujeres.

Partiendo de las obras clásicas que representan la escena del baño de Betsabé, fue posible constatar el modo en que los mismos mecanismos de control y subordinación que aparecían en el texto bíblico se perpetuaban en el tiempo y se adaptaban al lenguaje plástico, sobre todo como medio para controlar y dominar la abyección femenina. En un mundo en el que las mujeres no tienen las mismas oportunidades que los hombres para expresarse, esta idealización, esto es, la negación de sus experiencias, conlleva una homogeneización de las identidades femeninas y su reducción a meros estereotipos.

Frente a esos esfuerzos clásicos por borrar los signos de la otredad femenina y de su propia dominación, las mujeres artistas contemporáneas luchan por reinscribir lo abyecto sobre los/sus- cuerpos femeninos. Unas veces como un acto de expiación del dolor que provocan las experiencias vividas (Frida) y otras a modo de revulsivo o de sátira.

La apropiación de lo abyecto ofrece un lenguaje para expresar lo femenino porque, precisamente, subvierte aquello femenino que han construido los discursos androcéntricos. A través de la sangre, los pelos, los excrementos, el aborto, las mujeres devuelven la diferencia y la complejidad a los cuerpos femeninos reafirmando en lo real. Se descubren vulnerables, fragmentados, abiertos. Pero también son cuerpos resistentes en su capacidad de verbalizar la herida.

De esta forma, el arte abyecto también tiene el poder de reinscribir la violencia, de hacer evidente el estereotipo y la desigualdad de las relaciones de género. Con sus relatos de maternidades conflictivas, de cuerpos deseados abusados, señala la imposibilidad de cumplir con una feminidad destinada y, a la vez, condenada. Betsabé desnuda ahora es un monstruo complacido; la violación es recuperada y condenable a través de los restos dejados por el perpetrador, sus huellas sangrientas, sus golpes, su semen. Lo abyecto se convierte en un arma para perturbar el sistema de género y recuperar en el proceso la identidad de las mujeres.

Ahora nada debe permanecer oculto: dentro de los cuerpos femeninos ya no hay un vacío tranquilizador sino las entrañas de las mujeres reales.

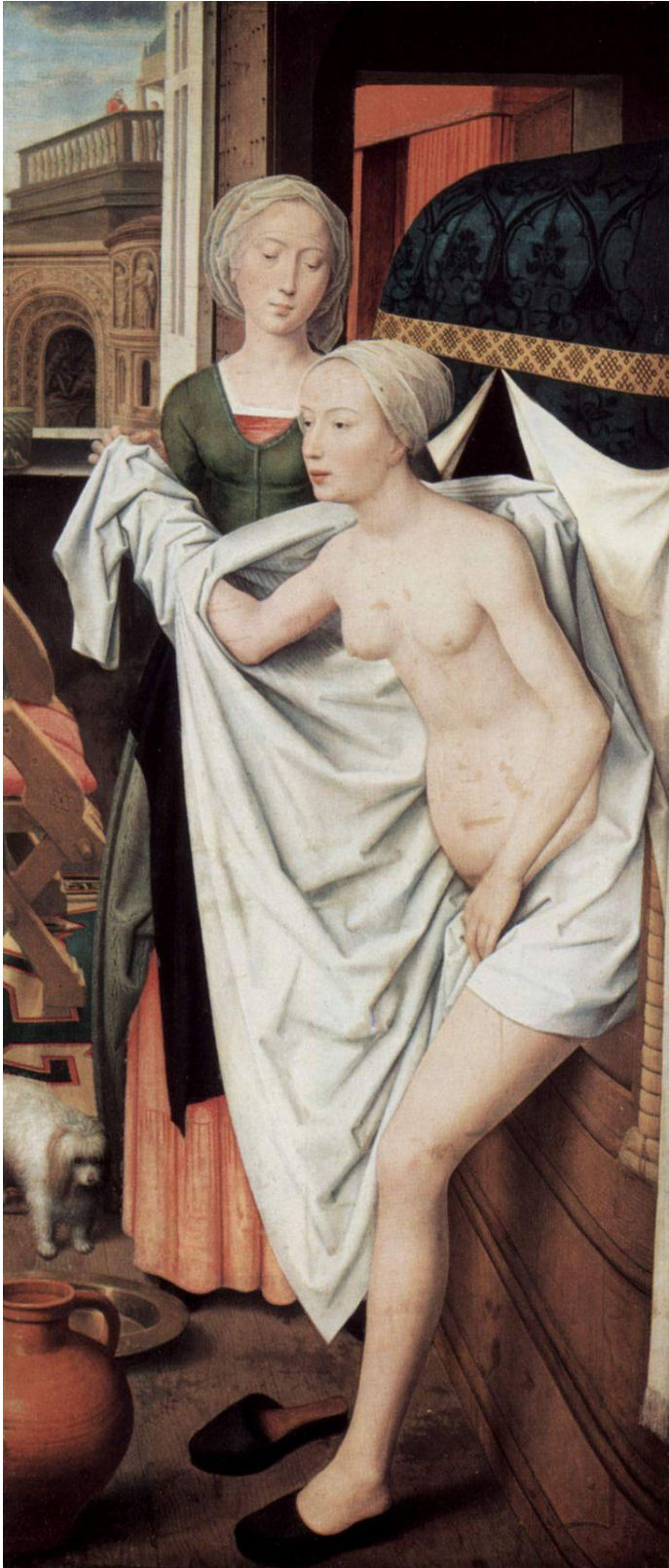
Ilustraciones.



(Fig. 1) *El baño de Betsabé*, *Libro de Horas de Luis XII*, París, Francia, ca. 1498.



(Fig. 2) *El baño de Betsabé*, *Libro de Horas*, Normandía, Francia, ca. 1495-1503.



(Fig. 3) *Betsabé en el baño*, Hans Memling, 1485.



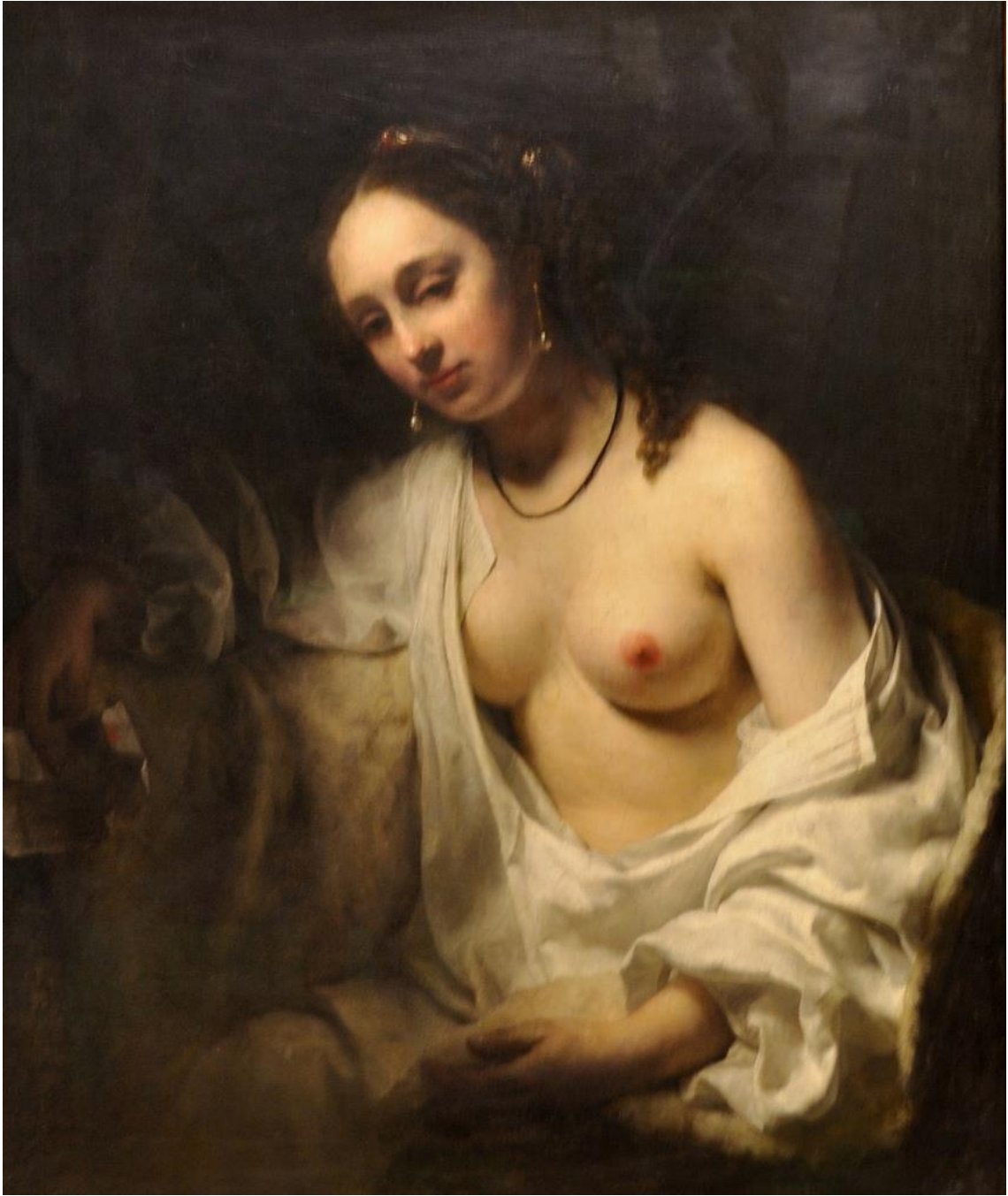
(Fig. 4) *El baño de Betsabé*, Paris Bordone, 1549.



(Fig. 5) *El baño de Betsabé*, Artemisia Gentileschi, 1650.



(Fig. 6) *Betsabé en el baño*, Rembrandt, Louvre, 1654.



(Fig. 7) *Betsabé*, Willem Drost, 1654. Museo del Louvre. 142x142.



(Fig. 8) *Betsabé en el baño*, Francesco Hayez, 1834



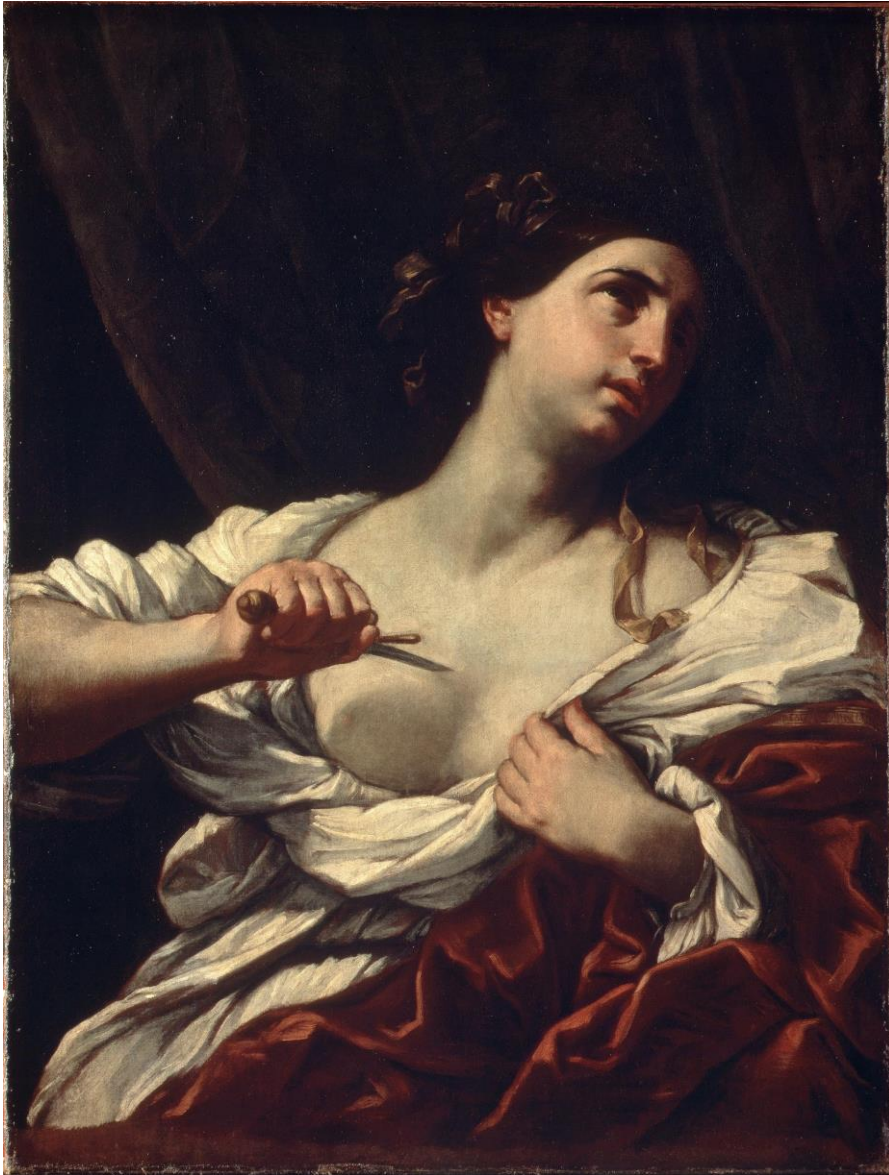
(Fig. 9) *Bathsabé*, Karl Briullov, 1832.



(Fig. 10) *Bathsabé*, Jean Leon Gerome, 1889.



(Fig. 11) *Dánae recibiendo la lluvia de oro*, Tiziano, 1560-1565.



(Fig. 12) *Lucrecia*, Guido Reni, 1626.



(Fig.13) *El rapto de las Sabinas*, Jacques-Louis David, 1799.



(Fig.14) *El rapto de Proserpina*, Bernini, 1621-1622.



(Fig. 15) *Mi nacimiento*, Frida Kahlo, 1932.



49-55. *Rape Scene*, apartamento de Ana Mendieta, Iowa, 1973. [cat. 7]

(Fig. 17) *Rape Scene*, Ana Medieta, 1973.



(Fig. 18) *Irresistible*, Sue Williams, 1992



(Fig. 19) *Untitled #250*, Cindy Sherman, 1992, MOMA (NYC)

Bibliografía:

- Ackerman, S., "The Queen Mother and the cult in Ancient Israel" *JBL* 112, 3 (1993), pp. 385-401.
- Ackerman S., *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel*, Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday. 1998.
- Ackerman, S., "The personal is political: convenantal and affectionate love (‘ĀHĒB, ‘AHĀBÂ) in the Hebrew Bible", *VT*, vol. 52, 4 (October 2002), pp. 437-458.
- Ackerman S., *When Heroes Love: The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*. New York: Columbia University Press. 2005.
- Ackroyd, P., "Goddesses, women, and Jezebel" en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of woman in Antiquity*. London: Routledge, 2003, pp. 245-259.
- Adorno R., "El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14.28 (Jan 1, 1988), pp. 55-68.
- Aejmelaeus, A., *On the trail of the LXX translators: collected essays*. Leuven: Peeters, 2007.
- Aejmelaeus, A., "A Kingdom at Stake. Reconstructing the Old Greek- Reconstructing the 'Textus Receptus'" en K., Voitila, y J., Jokiranta (eds.), *Scripture in transition: Essays on LXX, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in honour of Raija Sollano*. Leiden; Boston: Brill. 2008.
- Aejmelaeus, A., "Corruption or correction? Textual development in the Masoretic Text of 1 Samuel 1" en P. Torijano y A. Piquer (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls. Studies in Honor of Julio Treballe*. Leiden: Brill. 2012. 1-18.

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Alter, R., "How convention helps us read: The case of the Bible's Annunciation type-scene", *Prooftexts*, vol. 3, n.2 (1983), pp. 115-130.
- Alter, R. y Kermode, F., *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1987.
- Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Anderson, C., *Women, Ideology and Violence. Critical theory and the construction of gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomic Law*. New York: T&T Clark, 2004.
- Ansloos, L., y Trebolle Barrera, J. (eds.), *After Qumrán. Old and mother editions of the Biblical Texts-The historical books*. Leuven: Peeters, 2012.
- Aschkenasy, N., *Woman at the Window: Biblical tales of oppression and escape*. JSOTSup 338; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Athanassoglou-Kallmyer, N., "Ugliness" en R.S. Nelson y R. Shiff (eds.), *Critical Terms for Art History, second edition*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2003, pp. 280-295.
- Auerbach, E., *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Berna: Francke AG. Verlag, 1946.
- Auld, G., "Joshua: The Hebrew and Greek Text" en J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*. VTSup 30; Leiden: Brill. 1979. 1-14.
- Auld, G., "The Deuteronomist and the Former Prophets, or What makes the Former Prophets Deuteronomists?" en L. Schering y S.L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: 'Pandeuteronomism.'* JSOTSup 268; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 116-126.

- Auld, G., *I and II Samuel: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2011.
- Auld, G., *Kings without privilege: David and Moses in the story of Bible's Kings*. Edinburgh: T&T Clark, 1994.
- Avioz, M., "The motif of beauty in the Books of Samuel and Kings" en *Vetus Testamentum*, nº 59 (2009), p. 341-359.
- Bach A., "The pleasure of her text" en A. Bach (ed.), *The pleasure of her text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990, pp. 25-44.
- Bach, A., "The pleasure of her text" en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 106-128.
- Bach, A., *Women, seduction, and betrayal in Biblical narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Bach, A., "Sings of the flesh: Observations on characterization in the Bible" en Alice Bach (ed.), *Women in the Hebrew Bible: a reader*. New York; London: Routledge, 1999, pp. 351-366.
- Baden, J.S., "The nature of barrenness in the Hebrew Bible" en C. Moss, y J. Schipper (eds.), *Disability Studies in the Hebrew Bible*. New York; London: T & T Clark International.2011, pp. 20-1.
- Badinter, E., *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal, siglos XVIII y XIX*. Barcelona: Paidós, 1981.
- Bal, M., "Review: The Bible as Literature: A Critical Escape: *The Art of Biblical Poetry* by Robert Alter", *Diacritics*, vol. 16, n.4 (Winter 1986), pp. 70-80.
- Bal, M., *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington: Indiana University, 1987.

- Bal, M., *Death and Dissymetry: The politics of coherence in the Book of Judges*. Bloomington: Indiana University. 1988.
- Bal, M., *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death*. Bloomington: Indiana University, 1988.
- Bal, M., *Reading Rembrandt. Beyond the Word-Image Opposition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Bal, M., *Teoría de la narrativa. Introducción a la narrativa*. Madrid: Cátedra, 1998.
- Bal, M., *A Mieke Bal Reader*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Barquist, J.L., *Controlling corporealities. The body and the household in Ancient Israel*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press, 2002.
- Barthelemy, D., *Les devanciers d'Aquila*. VT Sup 10; Leiden: Brill, 1963.
- Barthes, R., "La lutte avec l'ange" en Barthes, R., Bovon, F. et al. (eds.), *Analyse Structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel, Switzerland, 1971, pp. 27-39.
- Barton, J., "Dating the Succession Narrative" en J. Day (ed.), *In Search of Pre-Exilic Israel*. JSOTSup 406; London; New York: T&T Clark International, 2004, pp. 95-106.
- Basaglia, F., *Mujer, locura y sociedad*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- Beauvoir, S., *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Ben-Barack, Z., "The legal background to the restoration of Michal to David" en D. J. Clines y T. Eskenazi (eds.), *Telling Queen Michal's Story: An experiment in comparative interpretation*. Sheffield: JSOT Press, 1991, pp. 74-90.
- Ben-Barack, Z., "The status and right of the *gēbîrâ*" *JBL* 110 (1991), pp. 23-34.

- Benjamin, M., "The Tacit Agenda of a Literary Approach to the Bible", *Prooftexts*, vol. 27, n.2, Special Issue: Before and After *The Art of Biblical Narrative* (Spring 2007), pp. 254-274.
- Berlin, A., "Bathsheba" en C. Meyers (ed.), *Women in Scripture: A dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books and the New Testament*. Grand Rapids: Eedermans, 2000.
- Bhabha, H., "The Other Question", *Screen* 24.6 (1983) pp. 18-36 (22).
- Bhabha, H., *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- Bird, P., "Images of women in the Old Testament" en R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974, pp. 41-88.
- Bird, P., "'To play the harlot': An inquiry into an Old Testament metaphor" en P.L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, pp. 75-94.
- Bird, P.A., "Prostitution in the social world and religious rhetoric of Ancient Israel" en C.A. Faraone, L. K. McClure (eds.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006, pp. 40-58.
- Blenkinsopp, J., "Saul and the Mistress of Spirits (1 Samuel 28, 3-25)" en P.R. Davies, A.G. Hunter (eds.), *Sense and Sensitivity. Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, pp. 49-62.
- Boehmer, E., *Stories of women*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Bodner ("The Royal Conscience According to 4QSam^a" *Dead Sea Discoveries*, vol. 11, n.2 (2004), pp. 158-166.

- Bornay, E., *Las hijas de Lilith*. Madrid: Cátedra.1995, p. 40.

- Braidotti, R., “Mothers, monsters, machines” en K. Conboy, N. Media y S. Stanbury (eds.), *Writing the body: Female embodiment and Feminist theory*. New York; Chichister: Columbia University Press, 1997, pp. 59-70.

- Braidotti, R., *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, edición a cargo de A. Fischer Pfeiffer. Barcelona: Gedisa, 2004.

- Braidotti, R., *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*.Madrid: Akal, 2005.

- Brenner, A., *The Intercourse of Knowledge: On gendering desire and “sexuality” in the Hebrew Bible*. Leiden: Brill, 1996.

- Brenner, A., *The Israelite woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*. London; New York: T&T Clark, 2014.

- Brewer-Boydston, G., *Good Queen Mothers, Bad Queen Mothers: the Theological presentation of the Queen Mother in 1 and 2 Kings* [En línea]. Tesis doctoral, Baylor University, Texas, 2011. Disponible en: https://baylor-ir.tdl.org/baylor-ir/bitstream/handle/2104/8256/ginny_brewer-boydston_phd.pdf?sequence=1.

- Brock, S.P., Lucian Redivivus: Some Reflections on Barthélemy’s Les Devanciers d’Aquila” en F.L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* 5. Berlín: Texte und Untersuchungen, 103, 1968.

- Brooke, G. J. y Lindars, B., *Septuagint, Scrolls and cognate writings*; Barnabas Lindars, S.S.F. Manchester: SBL, 1992.

- Butler, J., “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, *Debate Feminista*, n.18 (1998), pp. 296-314.

- Butler, J., *Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1990.

- Camp C. V., *Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible*. JSOT Sup 320; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Camp, C. V., "1 and 2 Kings" en C.A. Newson y S.H. Ringe (eds.), *The Women's Bible commentary*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1992, pp. 96-109.
- Campbell, A., *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*. CBQ Monograph Series; Washington: CBA, 1986.
- Caporale-Bizzini, S., (Ed), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es): una visión integradora*. Madrid: Entinema, 2005.
- Cifarelli, M., "Gesture and alterity in the art of Ashurnarsipal II of Assyria", *Art Bulletin*, vol. LXXX, nº2 (June 1998), pp. 210-228.
- Cixous, H., "Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud's Das Unheimliche (The "Uncanny")", *New Literary History*, vol. 7, n.3, "Thinking in the Arts, Sciences, and Literature" (Spring, 1976), pp. 525-548+619-655.
- Clines, D. J.A., "Contemporary Methods in Hebrew Bible Criticism" en M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of its Interpretation, vol. III. From Modernism to Post-Modernism: The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 2015, pp. 148-169.
- Clines, D. y Exum, C.J. (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*. JSOTSup 143; Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Clines, D.J.A., *What does Eve do to help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*. JSOTSup 94; Sheffield: JSOT Press. 1990.
- Cogan, M. y Tadmor, H., *II Kings*, Anchor Bible vol. 09. New York: Double Day, 1988.
- Cogan, M., *I Kings*, Anchor Bible vol. 10. New York: Double Day, 2000.
- Coggin, R., "On Kings and disguises" *JSOT* 50 (1991), pp. 55-62

- Cohen, S.D., *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.
- Cohn, R.L., "Form and Perspective in 2 Kings V" *VT*, vol. 33, 2 (1983), pp. 171-184.
- Cohn-Eskenazi, T., "Imagining the Other in the construction of Judahite identity in Ezra-Nehemiah" en E. Ben-Zvi y D.V. Edelman (eds.), *Imagining the Other and constructin Israelite identity in the Early Second Temple period*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014, pp. 230-256.
- Cole, R.D., "Burial" en D.N. Freedman (ed.), *Eerdmans Dictionary of the Bible*. Grand Rapids: William B. Eedermans, 2000.
- Conroy, C., *Absalom! Absalom! Narrative and language in 2 Samuel 13-20*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2006.
- Cox, B. D. y Ackerman, S., "Micah's Teraphim", *JHS* 12:11 (2012), 1-37.
- Creed, B., *The Monstrous-Feminine. Film, feminism, psychoanalysis*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2007.
- Cross, F. M. "A new Qumran fragment related to the original Hebrew underlying the Septuagint" *BASOR* 132 (1953), pp. 15-26.
- Cross, F. M., "The oldest manuscripts from Qumran" *JBL* 74 (1955), pp. 147-152.
- Cross F.M. y Talmon S. (eds.), *Qumran and the History of Biblical Text*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976.
- Cross, F.M., "The Evolution of a Theory of Local Texts" en Cross F.M. y Talmon S. (eds.), *Qumran and the History of Biblical Text*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1976, pp. 306-320.

- Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Cross, F.M., "Themes of the book of Kings and the structure of the Deuteronomistic History" en *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973, pp. 274-289.
- Crowell, B., "Good girl, bad girl: Foreign women of the Deuteronomistic History in Postcolonial perspective" *Biblical Interpretation* 21, 1. (2013), pp. 1-18.
- Davidson, S.V., "'Every Green tree and the streets of Jerusalem'. Constructions of gendered sacred place in the Book of Jeremiah" en M.K. George (ed.), *Constructions of Space IV: Further developments in examining Ancient Israel's social space*. London: T&T Clark, 2013, pp. 111-131.
- Day, J., *In search of Pre-Exilic Israel*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2004.
- De Moor, C. y Van Rooy, H. F.(eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the prophets*. Leiden, Brill. 2000.
- De Pury, R. y Macchi, J.-D., *Israel constructs its History. Deuteronomistic Historiography in resent research*. Génova: Édition Labor et Fides, 2000.
- Devereaux, M., "Oppressive texts, resisting readers and the Gendered spectator: The 'New Aesthetics'" en P.Z. Brand y C. Korsmeyer (eds.), *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Pensilvania: Penn State University Press, 1995, p. 121-141.
- Dietrich, W., *Prophetie und Geschichte: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- Dietrich, W., *The Early Monarchy of Israel: The Tenth Century B.C.E*. Atlanta: SBL, 2007.

- Douglas, M., *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London. New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2002.
- Driver, S. R., *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon Press, 1890.
- Dworkin, A., *Pornography: Men possessing women*. London: Penguin Group, 1989.
- Edelman, D., "Ethnicity and Early Israel", en M.G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1996, pp.25- 56.
- Edenburg, C. y Pakkala, J., *Is Samuel among the deuteronomists? Current views on the place of Samuel in a Deuteronomistic History*. Atlanta: SBL, 2013.
- Eissfeldt, O., *Introducción al Antiguo Testamento*; Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- Eissfeldt, O., *The Old Testament: An Introduction*. New York: Harper & Row, 1965.
- Exum, J. C., "A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs," *ZAW* 85 (1973), pp. 47-79.
- Exum, J. C., *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Exum, J. C., *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Exum, J. C., *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*. JSOT Sup 215; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Exum, J. C., "Rizpah" *Word and World*, v. XIII, n. 3 (1997), p. 260-268.
- Exum, J.C. (ed.), *Beyond the Biblical Horizon: The Bible and the Arts*. Leiden: Brill, 1999.

- Eynikel, E.M.M., "The Relation between the Eli Narratives (1 Sam. 1-4) and the Ark Narrative (1 Sam. 1-6)" en J.C. De Moor y H. F. Van Rooy (eds.), *Past, Present, Future. The Deuteronomistic History and the Prophets*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000, pp. 88-107.
- Ferández Marcos, N. y Sopottorno-Díaz, M. V., *La Biblia Griega Septuaginta, I. El Pentateuco*. Salamanca: Ediciones Sígueme, S. A. U., 2008.
- Fishbane, M., *Text and Textures: Close Readings of Selected Biblical Texts*. New York: Schocken Books, 1979.
- Fleming, E., *The politics of sexuality in the story of David* [En línea]. Tesis doctoral, Johns Hopkins University, 2013. Disponible en: <https://ischolarship.library.jhu.edu/bitstream/handle/1774.2/37051/FLEMING-DISSERTATION-2013.pdf>.
- Fohrer, G., *Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon Press, 1968.
- Fokkelman, J.P., *The Narrative Art in Genesis*. Eugene: Oregon, Wipf and Stock Publishers, 1975.
- Fokkelman, J.P., *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. I: King David*, Leiden: Brill, 1981.
- Fokkelman, J.P., *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. II: Crossing Fates*, Leiden: Brill, 1986.
- Fokkelman, J.P., *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. III: Throne and City*, 1990, Leiden: Brill, 1990.
- Fokkelman, J.P., *Narrative art and poetry in the Book of Samuel, vol. IV: Vow and Desire*, Leiden: Brill. 1993.
- Fontaine, C.R., *Smooth words: Women, Proverbs, and performance in Biblical wisdom*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

- Foucault, M., “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Microfísica del Poder*, trad. Julia Valera y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta, 1980.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, vol. 1*, Coyoacán: Siglo XXI Editores, 1998.
- Foucault, M., *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- Foucault, M., *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2010.
- Freedman D.N. y Andersen F.I., “Another look at 4QSam^b” *RevQ* 14 (1989), pp. 7-29.
- Freedman, N., *The Anchor Bible Dictionary, vol. II*. New York: Doubleday, 1992.
- Freedman, N., *The Anchor Bible Dictionary .vol. V*. New York: Doubleday, 1992.
- Freud, S., “The ‘Uncanny’” en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, James Strachey (tr., ed., rev.) , International Universities Press. 1955.
- Friedman, R., *The Exile and the Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. Harvard Semitic Monographs 22; Chico, California: Scholars Press, 1981.
- Frick, F., “Widows in the Hebrew Bible. A Transactional Approach” en A. Brenner (ed.), *Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, pp. 139-151.
- Friedrichson, B.L. y Roberts, T.A., “Objectification theory. Toward understanding women’s lived experiences and mental health risks”, *Psychology of Women Quarterly*, nº 21 (1997), pp. 173-206.
- Frolov, S., “Succession Narrative: a ‘Document’ or a Phantom?”, *JBL* 12/1 (2001), pp. 81-104.

- Frymer-Kensky T., *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York: The Free Press, 1992.
- Frymer-Kensky, T., "Virginity in the Bible", en V.H Matthews, B. M. Levinson y T. Frymer-Kensky (eds.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. New York: T&T Clark, 1998, pp. 79-96.
- Frymer-Kensky, T., *Reading the women of the Bible: A new interpretation of their stories*. New York: Schocken, 2002.
- Fuchs, E., "The literary characterization of mothers and sexual politics in the Hebrew Bible" en A. Yabro (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, California: SBL, 1985, pp. 117-136.
- Fuchs, E., "Who is hiding the truth? Deceptive women and biblical androcentrism" en A. Yabro (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. Chico, California: SBL, 1985, pp. 137-44.
- Fuchs, E., "Feminist approaches to the Hebrew Bible" en F.E. Greenspahn (ed.), *The Hebrew Bible: New Insights and scholarship*. New York; London: New York University Press, 2008, pp. 76-95
- Fuchs, E., *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Bible as a Woman*. JSOTSup 310; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003.
- Gansell, A.R., "The iconography of ideal feminine beauty represented in the Hebrew Bible and Iron Age Levantine sculpture" en I.J. de Hustler y J.M. Lemon (eds.), *Image, text, and exegesis: Iconography and interpretation in the Hebrew Bible*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015, pp. 46-70.
- García Bachmann, M., *Women at work in the Deuteronomistic History*. Atlanta: SBL, 2013.
- Gillmayr-Bucher, S., "'She came to test him with hard questions': Foreign women and their view on Israel" *Biblical Interpretation* 15 (2007), pp. 135-50.

- Gilman, S.L., "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature" *Critical Inquiry* Vol. 12, No. 1, "Race, Writing, and Difference" (Autumn, 1985), pp. 204-242.
- Gooding, D.W., "Problems of Text and Midrash in the Third Book of Reigns", *Textus* 7 (1969), pp. 1-29.
- Gravett, S., "Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A consideration of language" *JSOT* 28 (2004), pp. 280-1).
- Guardiola-Saez, L., "Mujerista Criticism" en J.M. O'Brien (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Gender Studies*, vol, 1, ASI-MUJ. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 548-552.
- Gullmayr Bucher, S., "'She came to test him with hard questions': Foreign women and their view on Israel" *Biblical Interpretation* 15 (2007), pp. 135-50.
- Gunn, D. M., *The fate of King Saul. An interpretation of a Biblical Story*. JSOTSup 14; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1980.
- Gunn, D., *Story of King David: Genre and Interpretation*. JSOTSup 6; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978.
- Hall, S., *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage Publications, 1997.
- Hamori, E.J., *Women's divination in Biblical Literature: Prophecy, Necromancy, and other arts of knowledge*. New Haven; London: Yale University Press, 2015.
- Hancock, R., *Esther and the politics of negotiation: An investigation of public and private spaces in relationship to possibilities for female royal counselors* [En línea] Tesis doctoral, Harvard University, 2012. Disponible en: http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/9560823/Hancock_gsas.harvard.0084L_10236.pdf?sequence=1

- Haraway, D., "Manifiesto para cyborgs" en *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Harding, S., *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from women's lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 1991.
- Havrelock, R., "The Myth of Birthing the Hero: Heroic Barrenness in the Hebrew Bible", *Biblical Interpretation* 16 (2008), p.165-66.
- Hawk, D., "Violent Grace: Tragedy and Transformation in the Orestia and the Deuteronomistic History", *JSOT* 28 (2003), pp. 73-88.
- Heacock, A., *Jonathan loved David. Manly love in the Bible and the hermeneutics of sex*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Hendel, R., *Remembering Abraham: Cultural, Memory, and History in the Hebrew Bible*. Oxford University Press, 2005.
- Hens-Piazza, G., *Nameless, Blameless, and Without Shame: Two cannibal mothers before a King*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003, p. 97-103.
- Herbert, E. D., *Reconstructing Biblical Dead Sea Scrolls: A New Method Applied to the Reconstruction of 4QSam^a*. Leiden: Brill, 1997.
- Hillhorst, A. Puech, E. y Tigchelaar, E. J. C. (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and other early Jewish studies in honour of Florentino García Martínez*. Leiden: Brill, 2007.
- Hoffner, H., "Second Millenium Antecedents of 'ôb", *JBL* 86 (1967), pp. 385-401.
- Holloway, S.W., "Kings, Book of 1-2" en R. Feldman (ed. ch.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV. New York: Doubleday, 1992, pp. 69-83.

- Hugo, P. y Schenker, A., "5.2 Textual History of Kings", en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible* [En línea] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005020000>
- Hugo, P. y Schenker, A. (eds.), *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History*. Leiden: Brill, 2010.
- Hugo, P., "Text History of the Books of Samuel: An Assessment", en P. Hugo y A. Schenker, *The Archaeology of the Books of Samuel. The Entangling of the Textual and Literary History*. Leiden: Brill, 2010, pp. 1-22.
- Irigaray, L., *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987.
- Jacobs, M. R., "Mothering a leader: Bathsheba's relational and functional identities" en C.A. Kirk-Duggan y T. Pippin (eds.), *Mother Goose, Mother Jones, Mother Dearest. Biblical mothers and their children*. Atlanta: SBL, 2009, pp. 67-84.
- Jeffers, A., "Wicked witches of the West. Constructions of Space and Gender in Jezreel", en M. K. George (ed.), *Constructions of Space IV: Further developments in examining Ancient Israel's social space*. London: T&T Clark, 2013, pp. 76-91.
- Jones, S., "Identities in Practice: Towards an Archaeological Perspective in Jewish Identity in Antiquity", en S. Jones y S. Pearce (eds.), *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, pp. 29-49.
- Juliano, D., *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria Editorial, 2002.
- Junior, N., *An Introduction to Womanist Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2015.
- Kaminsky, J., "Israel's election and the Other in Biblical, Second Temple, and Rabbinic thought" en D.C. Harlow, K.M.Hogan, et al. (eds.), *The Other in Second*

- Temple Judaism*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2011, pp. 17-30.
- Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, versión castellana y estudio preliminar a cargo de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
 - Kanuf, E.A., "Does 'Deuteronomistic Historiography' (DTRH) Exist?" en en A. de Pury, T. Römer et al. (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*. JSOTSup 306; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 388-398.
 - Keefe, A., *Woman's body and the social body in Hosea 1-2*. Bloomsbury: T&T Clark, 2001.
 - Kermode, F., *The Genesis of Secrecy*. Harvard: Harvard University Press, 1979.
 - Kim, H. S., "The politics of border crossings. Black, Postcolonial, and Transnational Feminist Perspectives" en S.N. Hesse-Biber (ed.), *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. Thousand Oaks, California: Sage, 2007, pp. 107-122.
 - Kim, U.Y., *Decolonizing Josiah: Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History*, Bible in the Modern World 5. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.
 - Kim, U.Y., *Identity and Loyalty in the David Story: A Postcolonial Reading*, Hebrew Bible Monographs 22. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008.
 - Klein, L., "Michal te barren wife", en A. Brenner (ed.), *Samuel and Kings. A Feminist Companion to the Bible*, Second Edition. Bloomsbury: T&T Clark, 2000, pp.47-64.
 - Klein, R.W., "New Evidence for an Old Recension of Reigns", *HThR* 61 (1968), pp. 492-495.

- Knoll, K.L., "Is the Book of Kings Deuteronomistic? And is it a History?", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 21, n.1 (2007), pp. 49-72.
- Knoppers, G.N. y McConville, J. G. (eds.), *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on Deuteronomistic History*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2000.
- Knoppers, G. N., "Sex, Religion, and Politics: The Deuteronomist on Intermarriage", *HAR* 14 (1991) pp. 121-141.
- Kokoli, M., *The Feminist Uncanny in theory and art practice*. London; New York: Bloomsbury, 2016.
- Kreuzer, S. et al. *Die Septuaginta: Entstehung, Sprache, Geschichte*. Atlanta: SBL, 2012.
- Kreuzer, S., "5.4 Septuagint (Samuel)", en A. Lange (ed.), *Textual History of the Bible*. [En línea] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005040000>
- Kristeva, J., *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kugel, J., "James Kugel Responds", *Prooftexts* 2 (1982), pp. 328-332
- Lagarde y de los ríos, M., "Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción" [En línea], en *Congreso Internacional SARE 2003, "Cuidar cuesta: costes y beneficios del cuidado"*, Emakunde, pp. 155-160. Disponible en: http://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/pub_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf
- Lagarde y de los Ríos, M., *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Madrid: Horas y horas editorial, D.L., 2011.
- Lange, A., "5.3.1 Ancient and Late Ancient Manuscript Evidence", en A. Lange, *Textual History of the Bible*. [En línea] Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1163/2452-4107_thb_COM_0005030100>

- Lansine, S., "Jehoram and the cannibal mothers (2 Kings 6,24-33). Solomon's Judgement in an inverted world", *JSOT* 50 (1991), pp. 27-53 (45-6).
- Lasine, S., "The ups and downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an interxtual world" *JSOT* 59 (1993), pp, 37-53.
- Lemke, W.E., "The Synoptic Problem in the Chronicler's History", *HThR* 58 (1965), pp. 349-363.
- Lemos, T.M., "Physical violence and the boundaries of personhood in the Hebrew Bible" *Hebrew Bible and Ancient Israel* 2, 4 (2013), pp. 501-532.
- Linafelt T., Camp, C.V. y Beal, T. (eds.), *The Fate of King David: The Past and Present of a Biblical Icon . Essays in Honor of David M. Gunn*, Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 500. London: T&T Clark International, 2009.
- Lomas, D. y Howell, R., "Medical Imaginery in the art of Frida Kahlo", *British Medical Journal*, 299 (1989), pp. 1584–1587.
- Longman III, T., y Dillar, R. B., *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Mabee, C., *Sojourner Truth: Slave, Prophet, Legend*, New York. London: New York University Press, 1995.
- MacKinnon, C., *Feminism Unmodified. Dicourses on life and law*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1987.
- MacKinnon, C., "Sexuality, Pornography and Method. Pleasure under Patriarchy", *Ethics*, vol. 99, nº2 (1989), pp. 314-346.
- Marsman, H.J., *Women in Ugarit and Israel: Their social and religious position in the context of the Ancient Near East*. Leiden: Brill, 2003.
- Massey, D., *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

- McCarter, P.K., *I Samuel*. The Anchor Bible, vol. 8. New York: Doubleday, 1980.
- McCarter, P.K., *II Samuel*. The Anchor Bible, vol. 9. New York: Double Day, 1984.
- McKenzie, S.L., *Introduction to the Historical Books. Strategies for reading*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010.
- McKenzie, S. L., "Deuteronomistic History", en N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2. New York: Doubleday, 1992, pp. 160-168.
- McKinaly, J.E., *Reframing Her: Biblical Women in Postcolonial Focus*, The Bible in the Modern World 1. Sheffield: Sheffield PhoenixPress, 2004.
- McKinlay, J.E., "Negotiating the frame for viewing the death of Jezebel", *Biblical Interpretation* 10, 3 (2002), pp. 305-323.
- McNay, L., *Gender and agency: Reconfiguring the subject in feminist and social theory*, Oxford: Polity Press, 2000.
- Meyers C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*. New York: Oxford University Press. 1988.
- Meyers, C., *Rediscovering Eve: Ancient Israelite Women in context*. Oxford University Press, 2013.
- Miles, J., *Constructing the other in Ancient Israel and the USA*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.
- Miller, P. D. y Roberts, J. J. M., *The Hand of the Lord: A reassessment of the "Ark Narrative" of I Samuel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Milne, P. J., "Toward Feminist Companionship: The Future of Feminist Biblical Studies and Feminism," en A. Brenner y C. Fontaine (eds.), *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies*. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1997, pp. 39–60

- Mishra, R.K., "Postcolonial feminism: Looking into within-beyond-to difference", *International Journal of English and Literature*, vol. 4 (4), (Junio 2013), pp. 129-134.
- Moreno Seco, M. y Mira Abad, A., "Maternidades y madres: un enfoque historiográfico" en S. Caporale-Bizzini (coord.), *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es)*. Madrid: Entinema, 2005, pp.19-61.
- Mulvey, L., "Cosmetics and abjection: Cindy Sherman 1977-1987" en L. Mulvey, *Fetishism and Curiosity*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, pp. 65-76 (66). 1966
- Mulvey L., "Visual Pleasure and narrative cinema" en L. Braudy y M. Cohen (eds.), *Film Theory and Criticism: Introductory Reading*. New York: Oxford University Press, 1999, pp. 833-44.
- Nelson, R., *Double Redaction of the Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Nelson, R., "A Response to Thömas Römer, The So-Called Deuteronomistic History" en R.F. Person Jr., "In Conversation with Thömas Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical, and Literary Introduction* London: T&T Clark", *Journal of Hebrew Scriptures* 9, 17 (2009), pp. 5-14.
- Nicol, G., "Bathsheba, a Clever Woman?", *Expository Times*, n. 99 (1988), p. 360.
- Nihan C. y Noquet D., "1-2 Samuel" en T. Römer, J.D. Macchi y C. Nihan, *Introducción al Antiguo Testamento*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2004, pp. 277-301.
- Norton, D., *The History of Bible as Literature*. Vol. 2, from 1700 to the present day. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Noth, M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft: Geisteswissenschaftliche Klasse 18, 1943.

- Noth, M., *The Deuteronomistic History*, JSOT Sup. 15. Sheffield: Sheffield academic Press, 1991.
- Nussbaum, M., "Objectification", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 24, nº 4 (1995), pp. 249-291.
- Olyan, Saul M., *Social inequality in the world of the text: the significance of ritual and social dimensions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Ortner, S. B., "Specifying agency. The Comaroffs and their critics", *Interventions. International Journal of Postcolonial Studies*, nº 3, 1 (2011), pp. 76-84
- Palomar Vera, C., "'Malas madres': la construcción social de la maternidad", *Debate Feminista*, 30 (2004), pp. 12-34.
- Parry D. W., "4QSam^a and the Tetragrammaton" en D.W. Parry y S.D. Ricks, *Current Research and Technological Development of the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts From the Judean Desert. Jerusalem, 30 april 1995*. STDJ 20; Leiden: Brill, 1996, pp. 106-125
- Parry, D.W., "The Textual Character of the Unique Readings of the 4QSam^a (4Q51)" en A. Hillhorst et al. (eds.), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honor of Florentino García Martínez*. Leiden: Brill, 2007, pp. 163-182
- Pedersen, J., *Israel: Its life and culture*. Atlanta: Scholars Press, 1991.
- Peleg, Y., "Love at first sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender". *JSOT* 30, 2 (2005), pp. 171-189.
- Person, R.F., Jr., *The Deuteronomic School: History, Social Setting, and Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002.
- Person, R.F., *The Deuteronomistic History and the book of Chronicles: scribal Works in an oral world*. Atlanta: SBL, 2010.

- Pfeiffer, R.H., *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Roberts, 1948.
- Piñero, A. y Fernández-Galiano, D. (eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y cuarenta años de estudios*. Córdoba: El Almendro, 1994.
- Piquer, A., Torijano, P., Treballe, B., "Septuagint Versions, Greek Recensions and Hebrew Editions. The text Critical Evaluation of the Old Latin, Armenian and Georgian Versions in *III-IV Regnorum*", en H. Ausloos, J. Cook et al. (eds.), *Translating a Translation. The LXX and its Modern Translations in the Context of Early Judaism*. Leuven; Paris; Dudley: Uitgeverij Peeters, 2008, pp. 251-281.
- Piquer Otero, A., "Who name the namers? The interpretation of necromantic terms in Jewish translations of the Bible", en A. Piquer Otero y P. A. Torijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scroll studies in Honour of Julio Treballe Barrera*. Leiden: Brill, 2013, pp. 241-276.
- Piquer Otero, A., "Polaridad femenina en el texto bíblico. ¿Un modelo de alteridad arraigado en el mito del Próximo Oriente antiguo?" en Mariano Gómez (Presidencia), *XIII Simposio. Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos*, Cáceres, 2015.
- Posada Kubissa, L., "La diferencia sexual como diferencia esencial: sobre Luce Irigaray", en Celia Amorós y Ana de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Tomo II. Madrid: Minerva, 2005, pp. 253-288.
- Pressler, C., "The 'Biblical view' of marriage", en L. Day y C. Pressler (eds.), *Engaging the Bible in a gendered world: An introduction to feminist biblical interpretation in honor of Katharine Doob Sakenfeld*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2006, pp. 200-211.
- Pressler, C., *The view of the women found in the Deuteronomic family laws*. Berlin; New York: Walter De Gruyter, 1993.
- Propp, W.H., *Exodus 1-18*. Yale University Press. 1964, p. 142

- Pyper, H.S., "Judging the Wisdom of Solomon: The two way effect of intertextuality" *JSOT* 59 (1993), pp. 25-36.
- Rahlfs, A., *Lucians Rezension der Königsbücher*, Septuaginta-Studien III, segunda edición. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Raphael, R., *Biblical Corpora: Representations of disability in Hebrew Biblical Literature*. New York; London: T&T Clark, 2008, pp.57-58.
- Reinhartz, A., "Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy: A Study in Narrative Technique", en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, First Edition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 43-67
- Rich, A., "Notes toward a politics of location", en R. Lewis y S. Mills (eds.), *Feminist Postcolonial theory: a reader*. New York: Taylor and Francis Group, 2003, pp. 29-42;
- Rich, A., *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Rofé, A., "The Classificaton of Prophetical Stories", *JBL* 89 (1970), pp. 427-440.
- Rofé A., *The Prophetical Stories*. Jerusalem: Magnes, 1988.
- Rofé, A., "The vineyard of Naboth: The origin and message of the story" *VT* 38,1 (1988), pp. 89-104.
- Rofé, A., "4QMidrash Samuel? Observations concerning the Character of 4QSam^a" *Textus* 19 (1998), pp. 63-74.
- Römer, T., Macchi, J.-D. y Nihan, C., *Introducción al Antiguo Testamento*. Génova: Édition Labor et Fides. 2004
- Römer, T., *The So-Called Deuteronomistic History. A sociological, historical and literary introduction*. New York, London: T&T Clark, 2005.
- Rost, L., *The Succession to the Throne of David*. Sheffield: Almond Press, 1982.

- Parpola, S. y Whiting, R.M. (eds.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, vol.1*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus, 2002.
- Sabido Ramos, O., “El extraño” en E. León y O. Sabido Ramos (coords.), *Los rostros del otro: reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Madrid: Anthropos, 2009, pp. 25-57.
- Sæbø, M., *Hebrew Bible/Old Testament. III: From Modernism to Postmodernism. III/1: The XIX century*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co, 2013.
- Said, E., *El Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990, p.323.
- Saletti, Cuesta L., “Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad”, *Clepsydra* (enero 2008), pp- 169-183.
- Schenker, A., “Jeroboam and the Division of the Kingdom in the Ancient Septuagint: LXX 3 Kingdoms 12.24 a-z, MT 1 Kings 11-12, 14, and the Deuteronomistic History”, en A. de Pury, T. Römer et al. (eds.), *Israel Constructs its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOTSup 306. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 214-257.
- Schenker A., “The Septuagint in the Text History of 1-2 Kings”, en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden: Brill, 2010, 3-18.
- Schipper, J., “Disabling Israelite leadership. 2 Samuel 6:23 and other images of disability in the Deuteronomistic History”, en H. Avalos, S.J. Melcher y J. Schipper (eds.), *This Abled Body: Rethinking Disabilities in Biblical Studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, pp. 104-13.
- Scholz, S., *Introducing the Women’s Hebrew Bible*. London: T&T Clark, 2007.
- Schottroff L., Schoer, S. y Wacker, M.T., *Feminist Interpretation: The Bible in Women’s Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

- Schroer, S. y Staubli T., "Saul, David and Jonathan, the story of a triangle? A contribution to the issue of homosexuality in the First Testament" en A. Brenner (ed.), *Samuel and Kings. A feminist companion to the Bible*, Second Edition. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 22-36.
- Shenkel, J.D., *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, Harvard Semitic Monographs. Harvard: Harvard University Press, 1968.
- Shields, M.E., "Self-response to 'Subverting a man of God, elevating a woman: Role and Power reversals in 2 Kings 4'", en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (Second Series). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, pp. 125-128.
- Smelik, K., "Eyewitness Accounts in the Book of Samuel? A Reappraisal", en Smelik, K., y Vermeulen, K. (eds.), *Approaches to literary readings of Ancient Jewish writing*. Leiden: Brill, 2014, pp. 77-99.
- Smelik K. y Vermeulen K. (eds.), *Approaches to literary readings of Ancient Jewish writing* . Leiden: Brill, 2014
- Smend, R., "Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", en H.W. Wolf, *Probleme biblischer Theologie: Festschrift Gerhard von Rad*. Munich: Chr. Kaiser, 1991, pp. 494-509.
- Smend, R., "The law and the nations. A contribution to Deuteronomistic tradition history", en G.N. Knoppers y J. G. McConville (eds.), *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History*. Winona Lake: Eisenbrauns 2000, pp. 95-110.
- Smith, A.D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Solvang, E.K., "Guarding the House. Conflict, rape, and David's concubines", en M. Masterson y N. Sorkin (eds.), *Sex in Antiquity. Exploring gender and sexuality in the Ancient World*. New York: Routledge, 2015, pp. 50-66.

- Sommer, B.D., *A prophet reads Scriptures: Allusion in Isaiah 40-66*, Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Spencer, S.F., "Those riotous –yet righteous- foremothers of Jesus: Exploring Matthew's comic genealogy" en A. Brenner (ed.), *Are we amused?: Humour about women in the Biblical World*. Oxford; New York. Bloomsbury Publishing 2003, pp. 7-30.
- Spivak, G., "Can the subaltern speak?", en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. New York: Routledge, 1993, pp. 66-111.
- Sprinkle, A., *Post-Porn Feminist*. Berkeley, California: Cleis Press, 1998.
- Stiebert, J., *Father and daughters in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Stone, A., *Feminism, Psychoanalysis, and maternal subjectivity*, New York, London: Routledge. Taylor and Francis Group, 2012.
- Stone, K., "1 and 2 Samuel" en D. Guest, R.E. Gross y M. West (eds.), *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006, pp. 195-221.
- Stone, K., "Marriage and sexual relations in the World of the Hebrew Bible" en A. Thatcher, (ed.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality and Gender*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 173-188.
- Streete, G.C., *The strange woman: Power and sex in the Bible*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997.
- Talshir, Z., *The Alternative Story of the Division of the Kingdom (3 Kingdoms 12, 24a-z)*. Jerusalem: Simor, 1993.
- Thackeray, H.St. J., *The Septuagint and Jewish Worship*. London: Schweich Lectures, 1923.

- The Bible and Culture Collective, "Rhetorical Criticism" en *The Postmodern Bible*. New Haven: Yale University Press, 1995, pp. 149-186.
- Thenius, O., *Die Bücher Samuelis*. Leipzig: S. Hirzel, 1842.
- Thi Pham, H., *Mourning in the Ancient Near East and the Hebrew Bible*. JSOTSup 302; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Torijano, P., y Piquer, A., Eds. *Textual Criticism and Dead Sea Scroll Studies in honor of Julio Treballe Barrera*. Leiden: Brill, 2012.
- Tov, E., "The Growth of the Book of Joshua in the Light of the Evidence of the LXX Translation", *ScrHier* 31 (1986), pp. 321-339.
- Tov, E., "Luciand and Proto-Lucian: Toward a New Solution of the Problem", en E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, vol. 72. Leiden: Brill, 1992, pp. 477-488.
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. New York: Fortress Press, 1992.
- Tov, E., *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden: Brill. 1999.
- Tov, E., "The Nature of the Large Scale Differences Between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources", en A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. Leiden: Brill, 2003, pp. 121-144.
- Tov, E., "Three Strange Books of the LXX: 1 Kings, Esther, and Daniel Compared with Similar Rewritten Compositions From Qumran and Elsewhere", en M. Karrer y W. Kraus (eds.), *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten*, WUNT 219. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, pp. 369-393.

- Treballe, J., *Salomón y Jeroboam. Historia de la recensión y redacción de 1 Reyes 1-12; 14*, Bibliotheca Salmanticensis, Dissertationes 3. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1980.
- Treballe Barrera, J., "Redaction, Recension, and Midrash in the Book of Kings", *BIOSCS* 15 (1982), pp. 12-35.
- Treballe Barrera J., "Israelitización del texto proto-masorético en los libros históricos (Josué-Reyes)", *MEAH*, sección hebreo 53 (2004), pp. 441-472.
- Treballe Barrera, J., "Samuel/Kings and Chronicles: Book divisions and textual composition", *VT*, vol. 101 (2006), pp. 96-108.
- Treballe Barrera, J., "Kings (MT/LXX) and Chronicles: the double and triple textual tradition", *VT*, vol. 113 (2006), pp. 483-502.
- Treballe Barrera J., "Qumran Fragments of the Books of Kings", en B. Halpern y A. Lemaire (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden: Brill, 2010, pp. 19-40.
- Tribble, P., "Depatriarchalizing in Biblical interpretation," *Journal of American Academy of Religion* 41, (1973), p. 30-48.
- Tribble P., "Adam and Eve: 2-3 Genesis Reread" *Andover Newton Quarterly*, 13 (March 1973), pp. 74-81.
- Tribble P., *God and the Rhetorics of sexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Tribble, P., *Texts of Terror. Literary Feminist readings of Biblical narratives*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Tsumura T., *The First Book of Samuel*. Grand Rapids; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Tushima, I., *The fate of Saul's progeny in the Reign of David*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011.

- Ullendorff, E., "The Queen of Sheba", *BJRL* (1963), pp. 486-504.

- Ulrich, E., "4QSam^c. A Fragmentary Manuscript of 2 Sam 14-15 from the Scribe of the Serek Hay-Yahad (1QS)" *BASOR* 235 (Summer 1979), pp. 1-25.

- Ulrich, E., "A Qualitative Assessment of the Textual Profile of 4QSam^a" en A. Hilhorst et al. (eds), *Flores Florentino: Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*. Leiden: Brill, 2007, pp. 147-162.

- Ussher J.M., *Managing the Monstrous-Feminine: Regulating the Reproductive Body*. London, New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2006.

- Vadillo, M.A., *Betsabé en la Miniatura Medieval*. Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Historia del Arte II, 2013.

- Van der Toorn, K., "The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence," *CBQ* 52 (1990), pp. 203-22.

- Van der Toorn, K., "The public image of the widow in Ancient Israel", en J. Bremmer y L. Van der Bosch (eds.), *Between poverty and the pyre: Moments in the History of Widowhood*. New York: Routledge, 1995, pp.19-30

- Van Keulen, P.S.F., *Two Versions of the Solomon Narrative: An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*. *VT Sup* 104; Leiden: Brill, 2005.

- Van Seters J., "Histories and Historians in the Ancient Near East: The Israelites" *Or n.s.* 50 (1981), pp. 137-85;

- Van Seters, J., "Historiography in Ancient Israel", en A. Feldherr y G. Hardy (eds.), *The Oxford History of Historical writing. Vol. 1: Beginnings to AD 600*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 76-96.

- Van Seters, J., *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997.
- Veijola, T., *Das Königrum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Annles Acade Scientiarum Fennicae B 193. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1977.
- Veijola, T., *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dyastie nach der deuteronomistischen Darstellung*. Annles Acade Scientiarum Fennicae B 193. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975.
- Venturini, S., *Alcune caratteristiche editoriali de 4QSam^a*. Pont. Ist. Biblico, Diss. Roma, 2001
- Vermeulen, K., "Introduction: Some Thoughts on Ancient Jewish Texts and the 'Literary'", en K. Smelik, K. Vermeulen (eds.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*. Leiden: Brill, 2014. pp. 1-16.
- Voiteda, K., y Jokiranta, J. (eds.), *Scripture in transition: Essays on LXX, Hebrew Bible and Dead Sea Scrolls in honour of Raija Sollano*. Leiden and Boston: Brill, 2008.
- Von Rad, G., *Studies in Deuteronomy*, trad. D.M. G. Stalke. London: SCM, 1953.
- Walsh, C., "Why remember Jezebel?", en D. V. Edelman y E. Ben Zvi (eds.), *Remembering Biblical figures in the Late Persian and Early Hellenistic periods. Social memory and imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 311-331.
- Weber, M., *Economy and Society*, editado por Guenther Roth y Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Weitzman, S., "Before and After *The Art of Biblical Narrative*", *Prooftexts* vol. 27, 2. (Spring 2007), pp. 191-210.

- Wellhausen, J., *Die Text der Bücher Samuelis Untersucht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1871.
- Wetermann, C., *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments: Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, TB 87. Gütersloh: Kaiser Gütersloher, 1994.
- Whedbee, J.W., *The Bible and the Comic Vision*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Williams, L., "When the woman looks", en B. K. Grant (ed.), *The Dread of Difference: Gender and the horror film*. Texas: University of Texas Press, 2015, pp. 17-36.
- Williamson H., *1 and 2 Chronicles*, New Century Bible Commentary. Grand Rapids; London: Eedermans, 1982.
- Wolff, H.W., "The Kerygma of the deuteronomistic historical work", en W. Brueggemann y H.W. Wolff (eds.), *The Vitality of Old Testament Traditions*. Atlanta: John Knox, 1982, pp. 83-100.
- Wyatt, S., "Jezebel, Elijah, and the Widow of Zerephat: A *Ménage a trois* that Estranges the Holy and makes the Holy the Strange" *JSOT* 36, 4 (2012), pp. 435-458
- Yee, G.A., *Poor banished children of Eve: Women as Evil in the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Summary.

Title:

Constructions of female alterity in the books of Samuel and Kings: A feminist Readings through Women's bodies.

Introduction:

This dissertation locates itself in the tradition of the feminist biblical scholarship and, through it, I have tried to analyze and understand the way in which woman's alterity is constructed and used in the biblical discourse. The methodological frame of choice is the body, understood as a fundamental tool in the processes of construction of the subjects and as a location of discipline and control. Through the analysis of the bodies of the female characters present in the books of Samuel and Kings, I have wanted to define the female typologies that, applied to the theories of composition of the deuteronomistic history could, on the one hand, point to the mechanisms that support gender inequalities and, on the other hand, shed light on the ideologies that lie behind the text.

The questions my study has attempted to answer were two: how is the female alterity constructed? And for what? Or, What can we glimpse beneath the literary use of this otherness? In order to answer them, the dissertation is configured as follows:

- The first chapter, dedicated to methodology, presents an introduction of the main concepts on which the analysis is sustained: the alterity, the body, and the feminine functions around which the feminine continues to be constructed.
- In the next three chapters (Two, Three and Four) I outline the biblical studies and theories about the texts that form the corpus of my analysis, the books of Samuel and Kings.

- Chapter Five corresponds to the analysis of the female characters in the books of Samuel while Chapter Six is devoted to the characters of the books of Kings.
- In Chapter Seven I bring the typologies and characteristics that define female alterity in both books together and, in Chapter Eight, I apply the conclusions and the general view obtained in the study to the theory of the composition of the deuteronomistic history proposed by Thomas Römer, in order to point out a possible relation between the use of the female alterity and the world that the biblical narratives let us glimpse.
- Finally, an appendix about the artistic representation of the female body works as the closing chapter of this dissertation. With it I pretend to insist in the relevance of transversality in order to obtain a more complete and flexible understanding of the elements that form the discourses that dominate us, determine us and inhabit us.

Objectives:

I have sustained my approach on feminist theories about women's embodied experiences, namely, the problem of sexualization of the female body, the institutionalization of maternity, the intersectionality of the female oppressions, and the social, cultural and symbolical limitations derived from gender inequality. Adopting and adapting the concept of "captivity" as proposed by Marcela Lagarde, I have studied the female characters of Samuel and Kings in two ways, as prisons and as possibilities, in order to discern the articulation of female alterity and oppression, and to recognize the spheres of familiarity of the main female roles in the books. Therefore, the analysis has consisted in a reading of the biblical stories followed by an identification of the prevailing female types and roles in the text. Then, I have delimited the defining features of each one and compared them to propose a relation between female alterity and the literary development of the deuteronomistic history.

Results:

The reading commented above has proved the relevance of the body as a site of concretion of the female difference within the biblical narratives. The constitutive core of the biblical narrative is male power; it is the faithful Israelite man the paradigm from which certain configurations of the subjects are included and excluded. Female deviation has its origin in women's sexual bodies and, in its differences, is created as the inferior of the binomial man/woman. Female condition, then, is determined by a generic antagonism that subsumes women to the oppression and dominance of men. Men's concerns condition the worldview, the institutions and vital options that not only describe but also fix the ways women should be and how they should behave. These are the elements I identify as "captivities", the complex of limitations and impositions that justify and legitimate women subordination in the biblical world and which acting realm is the female body.

Female alterity is structured, above all, around the reproductive and erotic capacities of women's bodies. Regarding reproduction, the biblical text defines the set of desirable and necessary principles that constitute motherhood through stories that present conception and childcare as the central axis of the female characters. Their most significant feature is the maternal desire aimed at the son, first as longing for the unborn child and then as an instinct of protection of the child's life. As for the erotic body, it is the place where the male desire is inscribed and, because of that, is a body for the pleasure and benefit of the other.

Nevertheless, my analysis has also shown an increase on the narrative concern about the ethnic identity of women that, along with maternity and sexuality, are controlled within the text in order to justify and validate the biblical discourse. Thus, what characterizes the female characters is their bodies-for-the-others (the son, the father, the husband), the limitation of their possibilities, and their submission to the constraints of agency, subjectivity and voice that emanates from unequal relations of gender and power reflected in the text.

Conclusions:

Based on the female typologies extracted from the books of Samuel and Kings, it has been possible to relate their structuration within the text with the theories about the composition of the so-called deuteronomistic history. The female bodies play an important part in the issues of identity that the books of Samuel and Kings reflect: women's bodies and their functions are manipulated to sustain the tragic tale of uncertainty and loss that is gathered in the deuteronomistic history

Within a symbolic order structured around the male, the female body turns into a strange anomaly, into an abject body. Define as that something that disturbs identity and order, the abject can be experimented through the female body in various ways: through its fluids, through the vision of its genitals, and, above all, through its reproductive ability that points it as a place where life starts and ends. Thanks to this potentiality to signify negativity and danger, literary representations of women are used to show the crisis caused by the exile and the return: the dismantling of the political and religious institutions and the identity chaos that comes with displacements.

Taking the theory of the composition of the deuteronomistic history as proposed by Thomas Römer, the relation between the female characters and the biblical narration is as follows:

- In the Assyrian Period of the composition, and with the purpose of legitimate the territorial and religious foundations of the reign of Josiah through the exaltation of the figure of David and the reign of the kingdom of Judah, the prevailing female body is political, pretty objectified and at disposal of the male characters to validate and justify their accesses to power. The literary manipulations that the author makes affects, above all, the social status of the characters involved in the transition of power from Saul to David.
- In the Exilic and Post Exilic Periods, biblical Israel faces two big identity crisis caused by the expelling of the land and the undermining of the political and religious structures of the community. The anxieties provoked, first for the

exile, and then for the return of estranged members of the group to the land, are shown through female bodies that are increasingly threatening because of their intrinsic ability to create conflicts between men and stray their hearts.

In future investigations, the approach here used could be applied to the remaining books that form the deuteronomistic history in order to propose a more complete theory about its composition and to contribute to the ongoing debate within biblical studies. Likewise, a study about the articulation of female alterity within other Ancient Near Eastern literary, legal or religious texts could allow to establish similarities, differences and debts between the distinct cultural traditions, and to offer a critical approach to the gender ideologies that lie behind them.